

Año 8,

Núm. 21

2003

DEYCRIT *Sur* Repositorio 

Esta edición fue compartida por Zula y Díaz, directora de Utopía y Praxis Latinoamericana, para ser difundida a través de Deycrit-Sur Repositorio. Deycrit-Sur no posee ningún derecho sobre esta obra a excepción de la difusión de la misma. Si utiliza este material debe citar a sus autores/as y a la revista. Está estrictamente prohibido el uso comercial.

Puede acceder a toda la colección en la dirección:
<http://www.deycrit-sur.com/repositorio/archivoutopaxis.html>

Presentación

Álvaro B. Márquez-Fernández

Germán Gutiérrez, investigador del Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI), nos presenta un valioso estudio sobre el tema: “Metafísica y ética en el pensamiento de Hegel”. A partir de la sección: “el concepto de lo absoluto como el concepto del sujeto”, contenido en el Prólogo de la Fenomenología del Espíritu de Hegel, Gutiérrez, traza la pista argumentativa de por qué Hegel considera: i) el pensamiento metafísico como el logro del Espíritu Absoluto, y en cuanto tal como el estadio superior de la razón capaz de explicar la identidad entre ser y pensar que supera las contradicciones lógicas de los dualismos metafísicos que le precedieron; ii) y propone a partir de un enfoque moral y subjetivo de la ética, completamente opuesto a la ética formalista kantiana, un desarrollo social y objetivo de la ética en el que deben estar enmarcadas las relaciones sociales.

Melania Moscoso, doctoranda de la Universidad del país Vasco, abre nuestra sección de Artículos, con un trabajo en el que se trata con pertinencia y claridad crítica el tema: “Entorno público e individualismo en la modernidad radicalizada. Apuntes para una crítica ética”. Aquí se caracteriza adecuadamente el núcleo del análisis entendido como “modernidad radicalizada”, o sea, una modernidad que se abre históricamente al dominio de la tecno-ciencia y la fragmentación social y política que propicia la postmodernidad, como lugar de su nueva hegemonía; luego, se expone el proceso histórico de la secularización del poder, el descubrimiento de la subjetividad y el orden público de acciones humanas diversas y contrastadas. Las diversas crisis de valores, tradiciones, instituciones, representaciones, no dejan de aparecer como fenómenos explicativos de los procesos económicos. Finalmente, se hace una crítica particular a la ética deontológica en versión neokantiana (Habermas, Rawls), un cuestionamiento al carácter ideológico, consumista, reproductor del mercado del conocimiento científico, retomando las ideas de Foucault acerca el poder disciplinario del sistema.

Ernesto Espeche, de la Universidad Nacional de Cuyo, en su artículo, “Ciencias sociales, inflexiones políticas y contexto histórico-cultural. Desde la modernidad negativa hasta la posmodernidad”, señala las causas del desplome de la razón burguesa de la modernidad. Un proyecto monológico, unívoco y absolutizador de la libertad entendida idealmente sólo como progreso universal. Sin embargo, la realidad histórica es otra: se funda en el devenir, en la crisis del ser y el pensar “real”. A partir de los principales representantes de la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt (Marcuse, Adorno, Horkheimer), y del postestructuralismo (Derrida, Foucault, Lacan, Deleuze), el autor pasa revista a los diversos supuestos epistémicos del conocimiento para entender el desarrollo de la racionalidad moderna y sus aporías e incertidumbres. También, sitúa la postmodernidad como un proceso cultural en el que se contextualizan las nuevas formas de la política, y entiende a ésta como una extensión ideológica del modelo neoliberal del capitalismo individualista.

Juan José Montiel Montes, egresado en filosofía del Seminario Arquidiocesano Santo Tomás de Aquino, ha escogido un tema de estudio que sigue siendo de interés filosófico. En su artículo “El pensamiento de la muerte en Heidegger y Pierre Teilhard de Chardin”, explica lo que la muerte representa en el plano fenomenológico existencial y en el

cristianismo. Heidegger considera que “el fin de estar en el mundo es la muerte”, “no es sólo la destrucción de la existencia, sino un acontecimiento que pone fin a este”, frente a la cual es ineludible el sentimiento de angustia que vive el hombre al considerarse un “ser para la muerte”. Por su parte, Theilhard, considera que la muerte forma parte integrante del proceso de la creación, y la vida de los seres humanos deben orientarse hacia una cristología cuyo fin es la culminación de la vida a través de la muerte. Es el punto Omega, no existe muerte espiritual y la física es tránsito para el encuentro con el Cristo resucitado.

Julían Sabogal Tamayo, investigador de la Universidad de Nariño, hace una justa semblanza, en su artículo, “Antonio García Nossa, un pensador latinoamericano”, del sabio maestro colombiano. A través de una completa consulta bibliográfica de la obra de García Nossa, nos da cuenta de las principales ideas del pensador sobre lo que es la historia contemporánea de Colombia, la que bien puede servir de base para interpretar la realidad general del continente latinoamericano, a través de sus crisis y transformaciones económicas y políticas.

Nicole Everaert-Desmedt, catedrática de la Facultés Universitaires Saint-Louis, desarrolla en su artículo, “El guión de Bin Laden. Análisis semiótico de un dibujo en la prensa”, una interpretación de acuerdo a Greimas y Courtés, del “recorrido generativo de la significación”, lo que permite hacer una lectura de la viñeta de Plantu, a partir de las relaciones de implicación semántica que se organizan en el espacio figurativo de las imágenes y su correspondencia connotativa con el atentado terrorista del 11 de septiembre de 2001, que causó la destrucción de las Torres Gemelas de Nueva York. El análisis demuestra cómo la viñeta sirve de medio discursivo y narrativo para comunicar y producir interpretaciones de la realidad.

La sección “Ensayos”, recoge dos trabajos de interés particular. José Luis Ramírez, investigador de la Escuela Superior Politécnica de Estocolmo, demuestra de manera muy clara y convincente, en su ensayo: “Tópica de la responsabilidad. Reivindicación de la retórica para la ciudadanía moderna”, cuáles son los valores dialógicos de la retórica, las reglas argumentativas de la lógica, y las normas de la buena convivencia política, para actuar en el espacio de la democracia social. La verdadera ciudadanía pública es un continuo ejercicio colectivo de persuasión y discernimiento sobre aquellos temas y problemas que son preocupación de todos.

Víctor Ramos, investigador residenciado en Canadá, considera importante replantear la pregunta: “¿Existe una identidad latinoamericana? (Mitos, realidades y la versátil persistencia de nuestro ser continental)”, y dar respuestas que cada vez más tomen en cuenta cómo influyen la globalización y el mercado mundial, en el desarrollo de las sociedades en la América Latina. Son dos fenómenos que efectivamente determinan los procesos políticos y sociales de la región, puesto que interfieren en el desarrollo de las identidades culturales unificándolas, sobre todo si entendemos las identidades culturales referidas a actores sociales interrelacionados con otros actores, desde su diversidad y diferencia. No es posible seguir abogando por un concepto “purista” de las culturas en Latinoamérica, es necesario entender el sentido plural e intercultural de las prácticas humanas.



Metafísica y ética en el pensamiento de Hegel

Metaphysics and Ethics in Hegelian Thought

Germán GUTIÉRREZ

Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI)

San José de Costa Rica.

RESUMEN

Nos proponemos en el presente trabajo centrar nuestra reflexión en la metafísica y ética de la obra hegeliana, destacando la relación entre sujeto, ley e historia. Este tema surge del interés que nos ha suscitado un texto de la *Fenomenología*, situado en el Prólogo, numeral II.1., titulado “El concepto de lo absoluto como el concepto del sujeto”. Nuestra interpretación y análisis de este tema en la obra de Hegel, se ubica claramente en un contexto de crisis del pensamiento moderno y declarado fin de la metafísica, y Hegel ha sido identificado a menudo como el mayor exponente de uno y otra.

Palabras clave: Metafísica, ética, sujeto, historia.

ABSTRACT

The purpose of this paper is to center our thoughts in the metaphysics and ethics of Hegel's works, pointing out the relationship between the subject, the law and history. This theme arises from an interest in the text on *Phenomenology* found in the Prologue, number 11.1, entitled “The concept of the absolute as a concept of the subject”. Our interpretation and analysis of this theme in the works of Hegel are clearly found in the context of crisis in modern thought and are declared to be the objective of metaphysics. Hegel has been identified as the major exponent of both concepts.

Key words: Metaphysics, ethics, subject, history.

1. EL NÚCLEO METAFÍSICO DE LA FILOSOFÍA DE HEGEL Y LA ÉTICA

La obra de Hegel, asigna a la filosofía la tarea de pensar la vida como totalidad histórica de despliegue del ser humano y del espíritu hacia su plena realización¹, lo cual exige una lectura de su filosofía fuertemente caracterizada por la intención socio-histórica y política, como conciencia de la Modernidad y de la Historia humana interpretada desde aquélla². No obstante, en Hegel se expresan una serie de conceptos que forman un núcleo metafísico del cual depende la estructura y coherencia del sistema. De ahí la importancia de integrar una lectura metafísica (y también teológica) de su sistema como elemento complementario.

Hegel intenta descubrir la lógica del movimiento de lo real, tanto como intenta evitar la lógica de la construcción deductiva del pensamiento. La génesis de dicho núcleo metafísico no es objeto de este estudio, más bien nos proponemos captar su estructura e implicancias para el propio sistema y reflexionar sobre su pertinencia hoy.

No utilizamos el término núcleo metafísico en sentido peyorativo³. Tras los diversos intentos de los siglos XIX y XX por superar definitivamente la metafísica, puede decirse que tales intentos ha mostrado, a pesar de su fuerza desencantadora, no tener el poder suficiente para la eliminación de la metafísica, y menos, de las cuestiones metafísicas⁴. Podría, interpretarse el sistema hegeliano como la culminación o realización plena de la metafísica, en tanto crítica y superación (en el sentido de la *Aufhebung*) de toda metafísica anterior. Pero al mismo tiempo ha de entenderse el pensamiento hegeliano como un peculiar modo de habérselas con los problemas clásicos de la metafísica, un modo que evidentemente no

1 Mora, A (1999): pp. 175-178.

2 Tal y como lo vimos a todo lo largo de nuestro curso con amplitud y profundidad.

3 Cuando nos referimos a núcleo metafísico, debemos precisar el sentido del término metafísico, que cuando se trata de Hegel debe ser distinguido claramente de los conceptos de metafísica precedentes a su trabajo, y también de los conceptos actuales en uso. Nada más ajeno al pensamiento hegeliano que la pretensión de una “filosofía primera” de corte aristotélico o medieval, o de una doctrina del fundamento bien de corte racionalista (Descartes) o trascendental (Kant). Para Hegel la pregunta por el fundamento conduce por sí misma a un concepto insuficiente de lo real, puesto que lo real sólo es real en tanto devenir y realización plena desde sí (inmanencia) (*Enc.* & 10 y 17). Tampoco se trata de un fundamento teleológico en tanto el fin no es un apriori como tampoco un simple resultado. Para Hegel el problema que subsiste a la base de toda metafísica es el del pensar el Absoluto, lo infinito no en tanto substancia, no en tanto fundamento, no en tanto principio subjetivo de una razón lógico-deductiva o meramente cognoscente, sino en tanto devenir de lo real, en tanto sujeto en permanente despliegue (La Vida que deviene Espíritu). Por tanto la pregunta metafísica no conduce a un campo del saber, fundamental, llamado “metafísica”, sino a un pensamiento de totalidad, de sistema, dentro del cual todos los elementos están orgánica y dinámicamente integrados en su devenir. En este sentido culminación o realización puede entenderse como disolución de la metafísica en el sentido de “filosofía primera” o “filosofía fundamental”. Por eso nos referimos a conceptos metafísicos en el pensamiento hegeliano y a “núcleo” metafísico de tal pensar de sistema.

4 Como quiera que toda reflexión que refiera a la totalidad del hombre y del mundo, ha de habérselas inevitablemente con cuestiones metafísicas: “...la filosofía, incluso en su forma postmetafísica, no podrá ni sustituir, ni eliminar la religión” Habermas: *Pensamiento postmetafísico*, p.63. En una línea diferente y respecto a Heidegger, dedicado toda su vida a sobreponerse a la metafísica, concluye Gadamer: “Aquello a lo que nos sobreponemos no queda tras nosotros. Sobreponerse a una pérdida, por ejemplo, no consiste únicamente en su gradual olvido y condolencia. O mejor, si se nos permite decir, nos condelemos en el sentido de que no se trata de una gradual extinción del dolor, sino de un consciente soportarlo, de suerte que el dolor no se marcha sin dejar huella, sino que determina, duradera e irrevocablemente, nuestro propio ser. Nos “quedamos con” el dolor, por así decirlo, aun cuando nos hayamos “sobrepuesto” a él”. Cfr. Gadamer: *La dialéctica de Hegel*, p. 126.

se inscribe en la lógica de las eliminaciones absolutas de las dimensiones de lo real propias del entendimiento⁵. Hegel asume el principal reto de toda metafísica (pensar la totalidad) y en su peculiar estilo, transforma profundamente el modo de plantearse el problema, logrando combinar esta novedad con toda la tradición anterior como momentos de un único y complejo devenir.

La *Fenomenología del espíritu* describe el movimiento real (la dialéctica), no puesto, de la conciencia; expone el arduo camino que ha de recorrer la conciencia natural para alcanzar el verdadero saber (saber absoluto)⁶, o del alma para elevarse hasta el espíritu, articulando en el análisis diversos niveles de reflexión subjetivo individual como histórico-social). La *Ciencia de la Lógica* al igual que la *Enciclopedia* y las obras posteriores son exposiciones hechas desde el lugar de lo alcanzado en la *Fenomenología*, el saber absoluto. Este, no es el saber de todo sino el saber que ha logrado descubrir la lógica del movimiento de lo real, el sentido del devenir y las diversas fases por las que el espíritu ha tenido que transitar. Es el saber que, a la luz de todo el proceso histórico vivido, interpreta las tareas históricas de su propia época en los diversos ámbitos de la acción humana, y desde la perspectiva de la autoconstitución y despliegue del espíritu.

Para Hegel la filosofía no es sólo amor por el saber sino el saber mismo realizado (y en proceso). En otras palabras no es amor por la verdad sino el encuentro mismo de la verdad. El saber verdadero. Sin embargo, esto conduce directamente al problema del Absoluto⁷ puesto que, para Hegel, "...solamente lo absoluto es verdadero o solamente lo verdadero es lo absoluto" (*Fenomenología*, p. 52).

Hegel, en continuidad de una larga tradición de pensamiento filosófico y teológico, sabe que en el pensamiento consecuente del infinito toda diferencia, toda oposición se diluye⁸. El Absoluto, infinitud, es Uno. Es la identidad absoluta⁹. Para Hegel, Spinoza es quien

5 "El problema profundo de la metafísica es comprender el nexo absoluto de esta antítesis" (identidad-diferencia, unidad-multiplicidad, Dios-el todo, infinitud-finitud). *Filosofía de la historia*, p. 88.

6 Cfr. *Fenomenología*, p. 54b.

7 El objeto de la filosofía, compartido con la religión, es la "verdad en el sentido más alto de la palabra; esto es, en cuanto Dios, y solamente Dios, es la verdad...ambas tratan de lo infinito, de la naturaleza y del espíritu humano, y de las relaciones que tienen con Dios, como su verdad" (*Enc.* & I). Aunque aquí habrá que recordar que lo compartido es que su objeto es lo Absoluto, lo infinito, y que el modo filosófico de relacionarse con ello es muy distinto del modo religioso (*Enc.* &4 y 6).

8 Un claro ejemplo de esta línea de reflexión en este punto específico, la encontramos en Nicolás de Cusa y en Giordano Bruno, línea presente en el idealismo absoluto alemán (especialmente en Schelling) y bien conocida por Hegel, quien de paso, se distancia de esta línea en su concepto de *deus absconditus* y de incapacidad humana de su conocimiento. En Bruno ya se anuncia la salida de la concepción metafísica de Dios como ser o ente supramundano. Bruno tendrá una importante influencia en Spinoza y éste a su vez en Hegel. Sorprende la cercanía de importantes elementos de la concepción metafísica y ética entre Bruno y Hegel, a pesar de que para este último Bruno era un pensador menor completamente asistemático muy influenciado por el neoplatónico Proclo. Sin embargo le dedica un relativamente amplio comentario en sus *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*.

9 De ahí su distinción entre la buena y la mala infinitud. La primera, propia de la razón, es infinitud superadora de la multiplicidad contradictoria de la vida, la historia y el pensamiento, es reconciliación y unidad de opuestos; la segunda, la del entendimiento, base de una lógica destructora y autodestructora de las aproximaciones asintóticas al infinito y de las absolutizaciones de uno de los términos de una contradicción que antes que eliminar la contradicción y superarla profundizan la miseria o tragedia del espíritu. En la tradición de Cusa y Bruno, encontramos una distinción análoga entre infinitud en extensión (universo) e infinitud en comprensión (divina).

introduce en la filosofía europea la concepción de la identidad absoluta¹⁰ y “ser spinozista es el punto de partida esencial de toda filosofía”¹¹. Esto significa que el pensar que aspira al saber de lo Absoluto es un pensar que, adecuado a su objeto, ha de ser un pensamiento de lo Uno. En Hegel, pensar la unidad es pensar la unificación de lo contradictorio, en tanto constata la existencia de un mundo escindido en contraposiciones (finito-infinito, alma-cuerpo, sujeto-objeto, limitado-ilimitado, ser-pensar, etc.) que han de ser reducidas y disueltas, o mejor, superadas¹².

Sin embargo, en discusión con Spinoza, dice Hegel que afirmar la sustancia absoluta como la verdad, no es la verdad entera, pues “para serlo, habría que concebirla como algo activo de suyo, como algo vivo, con lo cual se la determinaría ya como espíritu”¹³. De acuerdo con lo cual el movimiento del Absoluto, y por tanto del pensamiento que a él apunta, implica un incesante proceso de negación de lo particular y sus contradicciones, y un duro trabajo de superación de ellas hacia su identidad consigo mismo.

Esta lógica atraviesa todo el sistema hegeliano. En términos abstractos este proceso o devenir se expresa en la *Lógica*, en la cual Hegel muestra el proceso que parte de la más absoluta indeterminación del concepto —el ser— (el momento de Dios antes de la creación) hasta la plena realización del concepto en la Idea, en la que ya se hace presente todo un mundo en plena conciencia y libertad (hacia una plenitud¹⁴ divina). En términos de lo real, de lo concreto, dicho proceso se expresa en términos de una *Filosofía del Espíritu* que integra lo que hoy podríamos denominar una fenomenología del mundo de la vida, la conciencia y la subjetividad, una filosofía de la historia y de las instituciones sociales, y una filosofía e historia del arte, la religión y la propia filosofía.

De manera que la Idea es el Espíritu Absoluto¹⁵ expresado en categorías lógicas. El Absoluto, bajo la forma lógica de Idea o bajo la forma concreta de Espíritu, está inmerso en

10 Hegel: *Lecciones de historia de la filosofía*. p. 280s.

11 *Ibid.*, p. 285.

12 “El pensamiento simple del idealismo spinozista es éste: sólo es verdadera la sustancia una, cuyos atributos son el pensamiento y la extensión o la naturaleza; sólo esta unidad absoluta es la realidad, sólo ella es Dios. Es...la unidad de pensamiento y ser lo que el concepto de su existencia contiene dentro de sí mismo...Vemos que lo que importa, en esta expresión, es el concebir el ser como la unidad de lo contradictorio; el interés fundamental reside en no hacer caso omiso de la contradicción y darla de lado, sino en reducirla y disolverla. Y en cuanto aquí el ser y el pensar no forman ya una contraposición como las abstracciones de lo finito y lo infinito o el límite y lo ilimitado, el ser es concebido ahora, de un modo más determinado aún, como extensión; pues en su abstracción, sólo sería en rigor el mismo retorno a sí, la misma identidad simple consigo mismo que es el pensamiento”. *Ibid.* p. 284.

13 *Ibid.*, p. 284. Idea que encontramos muy clara en Bruno, profundamente vitalista, defensor del principio de plenitud de acuerdo con el cual toda posibilidad es realidad en vistas a la infinitud extensiva y comprensiva del universo y su principio divino, aunque este aspecto del pensamiento bruniano no lo encontramos suficientemente reconocido por Hegel.

14 Plenitud que no es como en Bruno un principio realizado a partir del cual emanan las formas, sino una forma alcanzada en un devenir, anticipada en el principio pero no realizada en el principio sino por realizarse.

15 La fenomenología del espíritu ocupa en el sistema un lugar muy determinado del desarrollo del espíritu subjetivo, pero al mismo tiempo el despliegue de todo el sistema sólo se hace posible una vez que dicha fenomenología se ha expuesto en la *Fenomenología*. En ese sentido la *Lógica* y el sistema, así como las dos *Historias* se elaboran desde un lugar que es el alcanzado por dicha obra. Se presentan desde el lugar mismo del saber absoluto al que ha llegado el Espíritu y que tiene como vocero al filósofo. En cuanto a los distintos sistemas

un proceso de autoconstitución del cual la Historia humana es testigo único y privilegiado (testigo de sí misma y en sí misma como veremos). Este es un elemento central en la idea hegeliana del Absoluto como sustancia y como sujeto, es decir, de un absoluto en desarrollo en cuyo proceso él mismo va tomando conciencia de sí mismo.

En la concepción hegeliana el Absoluto comporta un carácter histórico concreto y profundamente antropológico. Ya en su época juvenil, Hegel, enfrascado en profundas reflexiones teológicas ha roto con la metafísica cristiana medieval del Absoluto como ente supramundano y suprahistórico. Como hemos mostrado, esto no era nuevo y se encuentran antecedentes muy anteriores de esta concepción. Sin embargo, surge la pregunta sobre cómo concibe Hegel ese Absoluto del cual habla¹⁶. Hemos dicho que es no sólo sustancia sino también y en la misma medida sujeto. Pero esta concepción admite a su vez varias interpretaciones. En varias de sus cartas de juventud con Hölderlin y Hegel, los amigos de juventud reflexionan sobre la obra de Fichte y el carácter del Absoluto. En una de tales cartas, así como en textos del año 1795, Hegel pareciera inclinarse por pensar el Yo Absoluto

diseñados en la *Fenomenología* y la *Enciclopedia*, y al distinto lugar que en ellos ocupa la primera, ver Heidegger: 1995, 12ss.

- 16 Ya en 1795, el tema de cómo concebir el Absoluto, interesaba mucho a los jóvenes amigos Hegel, Hölderlin y Schelling. Escribe Hölderlin a Hegel acerca de Fichte: "Su Yo absoluto (=sustancia de Spinoza) encierra toda la realidad. Es todo y fuera de él no hay nada. Por tanto, este Yo absoluto no tiene objeto; de otro modo no encerraría toda la realidad. Pero una conciencia sin objeto es impensable; incluso si yo mismo soy ese objeto, en cuanto tal me hallo necesariamente limitado, aunque sea en el tiempo; por tanto, no soy absoluto. De modo que una conciencia es impensable en el Yo absoluto, como Yo absoluto no tengo conciencia y, en cuanto no tengo conciencia, soy nada (para mí) y el Yo absoluto es (para mí) Nada." *Escritos*, p.56. Por su parte Schelling le escribe en 1795: "Para Spinoza el mundo (el objeto por excelencia en oposición al sujeto) era *todo*. Para mí lo es el *Yo*. Propiamente la diferencia entre la filosofía crítica y la dogmática es que aquella parte del Yo absoluto (todavía sin condicionar por ningún objeto), ésta del Objeto absoluto o No-Yo. Esta, llevada hasta sus últimas consecuencias, conduce al sistema de Spinoza; aquélla a la de Kant. La filosofía tiene que partir del *absoluto*. La pregunta es entonces en qué consiste ese absoluto, en el Yo o en el No-Yo. Una vez resuelta esta pregunta todo está resuelto. Para mí, el supremo principio de toda filosofía es el Yo puro, absoluto, es decir el Yo en cuanto mero Yo, sin todavía condicionar por ningún objeto, sino puesto por la *Libertad*. El A y el O de toda filosofía es Libertad. El Yo absoluto ocupa un ámbito infinito del Ser absoluto; en ese ámbito se forman ámbitos *finitos*, que proceden de la *limitación* del ámbito absoluto por un objeto (ámbitos de la *existencia*: filosofía teórica). En éstos no hay nada más que condicionalidad y lo absoluto termina en contradicciones. Pero *debemos* echar por tierra esas barreras...salir del ámbito finito al infinito (filosofía *práctica*). Esta *exigiendo* por tanto la destrucción de la finitud, nos conduce así al mundo de lo suprasensible... Sólo que en ésta lo único que podemos encontrar es nuestro Yo Absoluto, ya que sólo éste ha descrito el ámbito infinito. No hay para nosotros otro mundo suprasensible que el del Yo Absoluto. *Dios* no es sino el Yo absoluto, el Yo en tanto ha aniquilado todo lo teórico y, por tanto es =0 en la filosofía *teórica*. La personalidad es producto de la unidad de la conciencia. La conciencia, a su vez, es imposible sin objeto. En cambio para Dios, es decir, para el Yo absoluto, *no* hay objeto *ninguno*, pues si no, dejaría de ser absoluto; es decir que no hay un Dios personal y nuestra suprema aspiración es la destrucción de nuestra personalidad, la transición al ámbito absoluto del Ser, transición que con todo no es *posible* por los siglos de los siglos; o sea, sólo acercamiento *práctico* al Absoluto y, por tanto, *inmortalidad*." *Ibid.*, pp. 59-60.

como la Idea de la propia humanidad¹⁷, la idea como verdad en y por sí, en cuanto razón¹⁸ y libertad, en cuanto espíritu¹⁹.

En su “Primer programa de un sistema del idealismo alemán” (1796-7), Hegel enfatiza el carácter ético de su metafísica, y afirma que en el futuro “toda la metafísica caerá en la *moral*” pues concibe divinidad como humanidad que ama en libertad superando toda positividad (ley). Su ética, afirma, será un sistema completo de “todas las ideas, o lo que es lo mismo, de todos los postulados prácticos.” Se propone sentar los principios para una historia de la humanidad en la que muestre toda la “miserable” obra humana por superar: Estado, gobierno, legislación. La idea eje del sistema es la de la libertad: “La Libertad absoluta de todos los espíritus que llevan en sí el mundo intelectual y que no deben buscar ni a Dios ni a la inmortalidad *fuera de sí mismos*”²⁰. Sistema que deberá culminar en una estética y una mitológica de la razón. Estamos en la época del Hegel joven, revolucionario, profundamente poético y vitalista, crítico de toda positividad religiosa y política y reivindicador del amor, el mito y la divinidad del ser humano articulados por la moral²¹.

17 En respuesta a la carta antes citada de Schelling dice Hegel: “Va a dar vértigo esta suprema cumbre de toda la filosofía, que eleva de tal forma al hombre. Pero ¿por qué se ha tardado tanto en revalorar la dignidad humana, en reconocer su capacidad de libertad, que le sitúa en un orden de igualdad con todos los espíritus? En mi opinión no hay mejor signo de nuestro tiempo que éste de que la humanidad se presente con tan digna de respeto en sí misma... Los filósofos demuestran esa dignidad, lo pueblos llegarán a sentirla y, en vez de exigir sus derechos pisoteados, se los volverán a tomar por sí mismos.” *Ibid.*, p. 61.

En el “Borrador a nueva Introducción” de la “Positividad de la religión cristiana” anota Hegel: “El hombre que reconoce este poder superior de un ser, no sólo sobre los impulsos de su vida (puesto que esto tiene que ser reconocido por todo el mundo, ya sea bajo el nombre de naturaleza, destino o providencia), sino también sobre su espíritu, sobre toda la extensión de su ser, no puede sustraerse a la fe positiva. La disposición para tal fe presupone necesariamente la pérdida de la libertad de la razón, de la autonomía de la misma y, así, la incapacidad para oponerse a un poder ajeno” *Escritos*, p. 136. “A este respecto, “creer” significa carecer de la conciencia de que la razón es absoluta, perfecta en sí misma, o sea, carecer de la conciencia de que su idea infinita tiene que ser creada solamente por ella misma, limpia de toda mezcla ajena; pues esta idea sólo puede llegar a su perfección mediante el alejamiento incluso de ese ser extraño tan apremiante y no con la ideación del mismo” *Ibid.* p. 140.

En contraste a esta religión positiva del cristianismo, para los griegos, en cuanto hombres libres, “La idea de su patria, de su Estado, era la realidad invisible y superior, por lo cual trabajaba y que le movía al esfuerzo; ella era para él el fin último del mundo o el fin último de su mundo” *Ibid.*, p. 151.

18 “La razón pura, incapaz de cualquier limitación, es la divinidad misma. El plan cósmico está ordenado pues, en conformidad con la razón; es ésta la que enseña al hombre a conocer su destino, la finalidad incondicionada de su vida; aunque con frecuencia haya estado oscurecida, nunca se extinguió por completo y hasta en las tinieblas se conservó un tenue resplandor”. *Historia de Jesús*, p. 27.

19 “La esencia del espíritu es, por consiguiente, formalmente, la libertad, la negatividad absoluta del concepto como unidad con sí... (en cuanto contenido) la manifestación... el crear el mundo como su ser, en el cual el espíritu será la afirmación y la verdad de su libertad. Lo absoluto es el espíritu: ésta es la más alta definición de lo absoluto. Encontrar esta definición y comprender su significado y su contenido... ha sido la tendencia absoluta de toda cultura y de toda filosofía... toda religión y toda ciencia. *Enc.* &377-384.

20 “Primer programa de un sistema del idealismo alemán”, en *Escritos*, pp. 220.

21 “Ahí donde sujeto y objeto -o libertad y naturaleza- se piensan unidos de manera tal que la naturaleza es libertad, que sujeto y objeto no son separables, ahí está lo divino; tal ideal es el objeto de toda religión. Una divinidad es sujeto y objeto a la vez; no se puede decir que sea sujeto en oposición a objetos o que tiene objetos. Las síntesis teóricas se convierten... en algo que se opone totalmente al sujeto. La actividad práctica destruye el objeto y es enteramente subjetiva; únicamente en el amor somos unos con el objeto: aquí el objeto no domina ni está dominado. este amor, convertido por la imaginación en un ser, es la divinidad... Se puede llamar a esta unión, unión del sujeto y del objeto, unión de la libertad y de la naturaleza, unión de lo real y de lo posible.” “Esbozos sobre religión y amor”, en *Escritos*, pp. 239-243.

Encontramos en esta etapa de su obra, un Hegel que ya presenta el despliegue de lo Absoluto, del espíritu, como problema humano, concreto e histórico²², corporal viviente, comunitario²³ y contradictorio²⁴, en el cual metafísica y moral están en estrecha relación. El ser humano es aquí infinitud sometida a condiciones de finitud, de manera que el camino de la libertad es el mismo camino de la divinificación. El espíritu puede superar las oposiciones constitutivas entre el pensar y el no pensar, y entre lo pensante y lo pensado pero no de manera definitiva (abstracta en tanto la finitud es condición humana), sino siempre de manera concreta en cada uno de los momentos en que se manifiestan estas oposiciones²⁵ y a través de múltiples mediaciones y momentos. La metafísica de la identidad o de la unidad (o mejor, de la unificación) es una metafísica atravesada por contradicciones y oposiciones de las que no puede escapar y al interior de las cuales se produce el devenir del Espíritu²⁶.

- 22 "Si el espíritu se ha retirado de una constitución y de las leyes y si, en virtud de su metamorfosis, no concuerda ya con las mismas, surge una búsqueda, una aspiración hacia algo diferente. Pronto cada cual encuentra este "algo diferente" en una cosa distinta; así surge una multiplicidad de formaciones culturales, de maneras de vida, de exigencias, de necesidades que, en la medida que lleguen a divergir, poco a poco, hasta tal grado que ya no puedan subsistir una al lado de la otra, producen finalmente una explosión, dando nacimiento a una nueva forma general, a un nuevo vínculo entre los hombres. Cuanto más suelto esté este vínculo, cuanto mayor sea la cantidad de cosas que deja sin unificar tanto más simientes de nuevas desigualdades y de futuras explosiones hay en él". "Esbozos para "el espíritu del cristianismo".", en *Escritos*, p. 267. Se trata de un texto atravesado por el conflicto entre sujeto y ley, pero entendiendo aquí sujeto como moralidad no en el sentido kantiano de sumisión del individuo a la ley, sino en el sentido de elevación de lo individual a lo universal, unificación de oposiciones no por ley sino por el amor que es vida humana reconciliada, divina: "...convertirlo (a Cristo) en un ideal es quitarle la vida, es hacer de él un pensamiento, una sustancia que se encuentra *frente* al hombre, y un pensamiento no es el Dios viviente..., equivale a despojar al mundo, a la naturaleza, al hombre, de la divinidad...Dios es el amor; sólo lo que *no* es divino, lo que no ama, tiene que tener la divinidad en la idea, fuera de sí mismo. El que no puede creer que Dios está en Jesús, que Dios mora entre los hombres, desprecia a los hombres..." *Ibid.*, p. 274.
- 23 "...[los discípulos] aún no habían hecho suyo el sentido espiritual del reino de Dios como soberanía de las leyes de la virtud entre los hombres." *Historia de Jesús*, p. 71. "Lo que Jesús llama "el reino de Dios" es la armonía viviente de los hombres, su comunidad en Dios; es el desarrollo de lo divino en el hombre; la relación con Dios en la que los hombres entran al ser colmados por el espíritu Sagrado, es decir, al convertirse en sus hijos y vivir en la armonía de su ser y su carácter entero, de su propia multiplicidad desarrollada. En esta armonía la conciencia diversificada de los hombres entra en consonancia con Un espíritu y las variadas estampas de sus vidas concuerdan con Una vida. Pero lo que es más: se cancelan así también los muros de división levantados contra los otros, los otros seres divini-formes, y es el mismo espíritu viviente el que anima los diferentes seres, que entonces ya no son meramente iguales entre sí, sino concordantes; ya no forman una asamblea, sino una comunidad, puesto que están unidos no por un universal, por un concepto (como por ejemplo los creyentes) sino por la vida, por el amor." *Escritos*, p. 363.
- 24 "Esta elevación del hombre, no de lo finito a lo infinito (puesto que éstos son productos de la mera reflexión y en cuanto tales su separación es absoluta), sino de la vida finita a la vida infinita, es religión. Se puede llamar "espíritu" a la vida infinita, en oposición a la multiplicidad abstracta, puesto que "espíritu" es la unión concordante, viviente, de lo múltiple, en oposición a lo múltiple en cuanto (propia) configuración (que constituye la multiplicidad que se incluye en el concepto de vida); *no* en oposición al mismo en cuanto mera multiplicidad muerta, separada de ella, porque en este caso el espíritu sería la mera unidad que se llama ley y que es algo meramente pensado, algo carente de vida...Pero precisamente la vida no se puede considerar sólo en cuanto unificación, en cuanto relación: tiene que ser considerada simultáneamente como oposición. Si digo que es la unión de la oposición y de la relación, entonces se puede aislar a su vez esta unión y cabe argumentar que se opone a la no-unión, lo que se debería expresar diciendo: la vida es la unión de la unión y de la no-unión." *Ibid.*, p.401.
- 25 *Ibid.*, p. 402.
- 26 "Escisión es la fuente de la *necesidad de la filosofía* y en cuanto a formación (*Bildung*, cultura) de una época, el aspecto no-libre, dado de la figura. En la formación, aquello que es manifestación de lo absoluto se ha aislado de lo absoluto y se ha fijado como algo autónomo. Pero, al mismo tiempo, la manifestación no puede negar su origen y debe tender a construir como un todo la diversidad de sus limitaciones; la fuerza que limita, el

El devenir histórico del Espíritu no es facticidad puesto que facticidad no sólo es apariencia sino también positividad. Justamente el mundo que se presenta como simple facticidad está atravesado por un conflicto entre lo infinito y lo finito, lo absoluto mismo y la escisión. La cultura (arte, religión y filosofía) no es sólo expresión objetiva del espíritu sino también expresa su positividad, su cristalización, que niegan el devenir (al establecer un abismo entre el ser y el no ser), lo absoluto (al declarar la escisión como insuperable) y la vida (al establecer un abismo entre lo finito y lo infinito). Hegel, crítico de la ilustración y de la modernidad burguesa individualista señala la necesidad de la filosofía como una necesidad de la realidad, como medio para superar la escisión, y hacer presente el punto de vista del Espíritu. Por ello critica tanto el dualismo y de manera especial el pensamiento que eleva la escisión al rango de filosofía (Kant).

Lo anterior explica por qué la metafísica en el joven Hegel se encuentre fuertemente vinculada a la ética (reino de Dios como proyecto humano), y el énfasis de la crítica hegeliana se oriente contra quienes consideran que el conocimiento del Absoluto es imposible y las ideas de mundo y Dios son apenas un postulado de la razón práctica. Tal escisión es para Hegel inaceptable.

Identifica esta postura como el máximo desarrollo de la reflexión propia del entendimiento. A la razón compete habérselas con el Absoluto, la verdad, el saber verdadero de lo real. La razón ha de poder elevarse a un punto de vista más elevado que el del entendimiento, al punto de vista del Absoluto, en el cual es posible comprender la identidad entre el ser y el pensar.

Asumir este punto de vista es para Hegel construir un sistema filosófico que supere todas las tradicionales polaridades de los pensamientos antiguo y moderno, entre ser y pensar, objeto y sujeto, cuerpo y alma, finito e infinito, contingente y necesario, etc. Esto es posible pues el acceso a este punto de vista es el resultado de un aprendizaje histórico de la humanidad alcanzado en la modernidad. Esto no significa que el orden real mundano haya superado tales escisiones, sino significa que el Espíritu en la historia ha alcanzado este punto de vista que es el único verdadero y propiamente real precisamente debido a la existencia de una sociedad y una cultura que ha hecho de la escisión ontología. Porque el espíritu es además de potencia unificadora, negatividad.

La identidad entre pensamiento y realidad puede decirse que se presenta en todos los momentos de la historia, y puede decirse que para Hegel cada época produce su propio modo de conciencia y es producto de ella. De manera que pensamientos insuficientes simplemente manifiestan un insuficiente desarrollo de la realidad en términos de despliegue del espíritu. Es un argumento circular mas no tautológico en cuanto se mueve entre dos términos que son el pensar y el ser. Igualmente, puede decirse que en todo pensamiento anterior pueden rastrearse las huellas o expresiones de ese Absoluto no realizado plenamente pero siempre presente aún como ausencia de total plenitud, como negatividad.

entendimiento, vincula a su edificio que sitúa entre el hombre y lo absoluto todo lo que para el hombre es valioso y sagrado, cimentándolo con todos los poderes de la naturaleza y de los talentos y extendiéndolo hasta lo infinito. Allí se ha de encontrar la completa totalidad de las limitaciones, excepto lo absoluto mismo; perdido en las partes, lo absoluto impulsa al entendimiento a su desarrollo infinito de la diversidad y, mientras se esfuerza por extenderse hasta lo absoluto, pero sin conseguir más que reproducirse sin fin, se burla de sí mismo. La razón sólo alcanza lo absoluto en tanto que abandona esta esencia parcial y diversa.” *Diferencia entre los sistemas...* p. 18.

La implicación de este modo de concebir la relación entre ser y pensar implica un concepto de lo real como despliegue de la Idea, en que el mundo percibido, la apariencia de lo real no se opone a lo real como a la manera de un mundo y un supramundo más allá de lo aparente, sino que lo aparente es la realidad misma (invertida) en cuanto apariencia. De manera que lo verdadero es el mundo invertido que emerge desde la reflexión desde sí mismo del mundo aparente²⁷. No de otra manera se comprende su concepto de que “lo que es racional es real; lo que es real es racional”²⁸. Y no hay acceso a la verdad de lo real más que por medio de la razón, que ha de superar la certeza sensible, la percepción y su determinación de fuerzas y leyes, recuperando el sentido contradictorio y cambiante de la vida, en el concepto²⁹.

Cuando decimos ambivalencia de la obra hegeliana nos referimos en este aspecto al hecho de que varios de los textos del Hegel maduro dan la impresión de una concepción metafísica del Absoluto mucho más emparentada con las metafísicas anteriores, como por ejemplo en la *Filosofía de la historia*, cuando pareciera que Hegel vuelve a reinstaurar la figura de Dios como sustancia y voluntad que conduce a la historia hacia una predeterminada finalidad. No obstante, mantiene Hegel la convicción en la posibilidad humana de acceder al conocimiento de los designios y la voluntad divina. Para Hegel, Dios se ha manifestado a los hombres y ha revelado el fin último del mundo, y con ese conocimiento la humanidad ha entrado a la época absoluta de la historia universal. Aquí la tarea es entonces, poder dar cuenta filosóficamente de aquello que ya en términos de la religión nos ha sido revelado³⁰.

27 Gadamer relaciona esta concepción de lo real con el análisis hegeliano del “mundo invertido” en el capítulo tercero de la *Fenomenología* titulado “Fuerza y entendimiento, fenómeno y mundo suprasensible”. (*Fenomenología*, pp. 97-100). Comenta al respecto Gadamer: “Pues para dar un a idea de la meta a la que se apunta, resultará allí lo siguiente: lo que permanece es precisamente lo que es real allí donde las cosas están continuamente desapareciendo. El mundo real consiste precisamente en subsistir siendo constantemente otro. La constancia, por tanto, ya no es más el mero opuesto a la desaparición, sino que es, en sí, la verdad de lo que desaparece. Esta es la tesis del mundo invertido.” Gadamer: *La dialéctica...* p. 57.

28 *Enciclopedia* &6. “En esta convicción descansa toda conciencia ingenua así como la filosofía, y de ahí parte ésta tanto en su consideración del universo *espiritual* como del *natural*. Si la reflexión, el sentimiento, o cualquier forma que tuviera la conciencia subjetiva, considera a la *actualidad* como una cosa *vana* más allá de la cual se sitúa ella y conoce mejor, entonces esa conciencia subjetiva se encuentra en lo vano, y dado que la conciencia sólo tiene realidad en la presencia actual, ella misma es sólo vanidad. Si por el contrario la *idea* vale como lo que sólo así es una idea, una representación en un pensar, entonces a la inversa la filosofía otorga la evidencia de que nada es real sino la idea. Importa entonces conocer en la apariencia de lo temporal y pasajero la sustancia, que es immanente, y lo eterno, que es presente. Pues lo racional, que es sinónimo de la idea, cuando entra en su realidad, entra también en la existencia exterior, se manifiesta en un reino indefinido de formas, pareceres y configuraciones, y rodea a su núcleo con la corteza multicolor en que la conciencia habita en primer lugar, corteza que el concepto sólo traspasa para encontrar el pulso interior y sentirle asimismo palpitante todavía en las configuraciones exteriores. Empero, las relaciones infinitamente variadas que se forman en esta exterioridad por el aparecer de la esencia en ella, este material infinito y su regulación no es objeto de la filosofía. De ese modo se inmiscuiría en cosas que no le corresponden...En semejantes detalles no hay que ver ninguna huella de la filosofía y ésta puede abandonar tal ultrasabiduría...” *Filosofía del derecho*, p. 57.

29 “El concepto de mundo invertido nunca jamás es el “puro” *eidos*...El mundo real, tal y como se da, en tanto que apariencia, en oposición a la “verdad” de la ley, es también, en cierto sentido, invertido; las cosas no ocurren en él de una manera que correspondiese al ideal de un matemático abstracto o de un moralista...el ser-invertido-en-sí quiere decir volverse-contrasí o relacionarse consigo mismo, y ésta es precisamente la estructura del ser vivo...lo inverso es más bien la reflexión dentro de sí mismo y no lo opuesto de otra cosa...si tomo lo contrario (el mundo invertido) por lo verdadero -en y para sí-, entonces lo verdadero es necesariamente lo contrario de sí mismo...” Gadamer: *Ibid.*, p. 63.

30 “...el gran contenido de la historia universal es racional y tiene que ser racional; una voluntad divina rige poderosa el mundo, y no es tan impotente que no pueda determinar ese gran contenido. Nuestro fin debe ser co-

La ambigüedad en la concepción del Absoluto, como también en la concepción de lo real (como se manifiesta en las diferencias del concepto de “mundo invertido” en la *Fenomenología*, la *Lógica* y la *Enciclopedia*), no es fundamental para Hegel, debido a su concepción de experiencia, de acuerdo con la cual los diversos modos de concebir el Absoluto pueden ser interpretados como modos de la experiencia de la conciencia, cuyo desenlace ha de ser la identidad³¹. Fruto precisamente de esa ambigüedad es que en muchos aspectos de la obra hegeliana, las interpretaciones han tomado caminos muy diversos e incluso opuestos, de modo que mientras muchos autores caracterizan a Hegel como panteísta y otros como panlogista, no faltan quienes rechazan fuertemente tales caracterizaciones. O, que mientras algunos autores identifiquen una teleología de la historia de tipo determinista, otros identifiquen tal teleología fundamentada más que en una metafísica de corte determinista, en su exagerada fe en la racionalidad del ser humano y por tanto de la historia.

Sea cual sea la interpretación que se asuma de la teleología hegeliana de la historia, es claro que en Hegel se afirma una metafísica de la identidad en continuo devenir de modo que el télos de la historia es aquí la identidad y plenitud de realización del Espíritu, formula-

nocer esta substancialidad, y para descubrirla, hace falta la conciencia de la razón...lo ojos del concepto, de la razón, que atraviesan la superficie y penetran allende la intrincada maraña de los acontecimientos (p. 45)... ¿Cuál es el plan de la Providencia en la historia universal? Ha llegado el tiempo de conocerlo?... En la religión cristiana, Dios se ha revelado, esto es, ha dado a conocer a los hombres lo que El es; de suerte que ya no es un secreto... Con esta posibilidad de conocer a Dios se nos ha impuesto el deber de conocerlo, y la evolución del espíritu pensante... debe por fin, llegar a un buen término, aprehendiendo con el pensamiento lo que se presentó primero al sentimiento y a la representación. ¿Ha llegado el tiempo de conocerlo? Ello depende necesariamente de que el fin último del mundo haya aparecido en la realidad de un modo consciente y universalmente válido. Ahora bien, lo característico de la religión cristiana es que con ella ha llegado este tiempo. Este constituye la época absoluta en la historia universal. Ha sido revelada la naturaleza de Dios... La religión cristiana es la que ha manifestado a los hombres la naturaleza y la esencia de Dios. Como cristianos sabemos lo que es Dios. Dios no es ahora ya un desconocido. Si afirmamos que Dios es desconocido, no somos ya cristianos... Los cristianos están, pues, iniciados en los misterios de Dios, y de este modo nos ha sido dada también la clave de la historia universal... En el cristianismo es doctrina capital que la Providencia ha regido y rige el mundo... Esta doctrina va contra la idea del azar y contra la de los fines limitados... Hay un fin último, universal, que existe en y por sí. La religión no rebasa esta representación general. La religión se atiene a esta generalidad. Pero esta fe universal, la creencia de que la historia universal es un producto de la razón eterna y de que la razón ha determinado las grandes revoluciones de la historia, es el punto de partida necesario de la filosofía en general y de la filosofía de la historia universal. (p. 55)... la naturaleza de lo espiritual no consiste en ser algo abstracto, sino en ser algo viviente, un individuo universal, subjetivo, que se determina y encierra en sí mismo. Por la cual la naturaleza de Dios es verdaderamente conocida, cuando se conocen sus determinaciones. El cristianismo habla de Dios, lo conoce como espíritu, y este no es lo abstracto, sino el proceso en sí mismo, que establece las diferencias absolutas que precisamente la religión cristiana ha dado a conocer a los hombres... Nuestro conocimiento aspira a lograr la evidencia de que los fines de la eterna sabiduría se han cumplido en el terreno del espíritu, real y activo en el mundo, lo mismo que en el terreno de la naturaleza. Nuestra consideración es, por tanto, una *Teodicea*, una justificación de Dios, como la que Leibniz intentó metafísicamente, a su modo, en categorías aún abstractas e indeterminadas: se propuso concebir el mal existente en el mundo, incluyendo el mal moral, y reconciliar al espíritu pensante con lo negativo. Y es en la historia universal donde la masa entera del mal concreto aparece ante nuestros ojos... Esta reconciliación sólo puede ser alcanzada mediante el conocimiento de lo afirmativo –en el cual lo negativo aparece como algo subordinado y superado-, mediante la conciencia de lo que es en verdad el fin último del mundo; y también de que este fin está realizado en el mundo y de que el mal moral no ha prevalecido en la misma medida que ese fin último. (p. 56)... La razón, de la cual se ha dicho que rige el mundo, es una palabra tan indeterminada como la de Providencia. Se habla siempre de la razón, sin saber indicar cuál sea su indeterminación, su contenido; cuál sea el criterio según el cual podemos juzgar si algo es racional o irracional. La razón, aprehendida en su *determinación* es la cosa. Lo demás – si permanecemos en la razón- son meras palabras. (p. 57)”. Hegel, *Filosofía de la historia*.

31 *Fenomenología*, pp. 57-60.

da en términos religiosos como reino de Dios y en términos filosóficos como plena reconciliación del Espíritu consigo mismo³².

No podría identificarse su determinismo como un determinismo positivista lineal y de leyes suprahistóricas, en tanto para Hegel la historia es un producto humano aunque no es producto de un plan humano debido a que en la acción humana se produce siempre algo más, “algo que está en lo que hacen, pero que no está en su conciencia ni en su intención”³³. Solamente que al identificar este hecho fundamental de la historia³⁴ con un término como el de *astucia* de la razón, pero sobre todo interpretar la historia humana con toda su riqueza y tragedia como el escenario en el cual se desarrolla la historia verdadera que es la zaga del Espíritu, Hegel da pie a una interpretación de su concepción de la historia como metafísica. Se trataría en todo caso de una metafísica muy distinta a la metafísica de ley como en el positivismo o en el llamado *Diamat* posterior. También aquí se manifiesta esa que hemos llamado ambivalencia del idealismo objetivo propia del pensamiento hegeliano.

No deja de ser problemática la concepción hegeliana de la historia universal del espíritu, como una historia en la cual los individuos e incluso pueblos son desde el punto de vis-

32 “El concepto del espíritu es la vuelta sobre sí mismo, el hacer de sí el objeto; luego el progreso no es un progreso indefinido en lo infinito, sino que existe un fin, a saber, la vuelta sobre sí mismo. Existe, pues, también un cierto ciclo (círculo). El espíritu se busca a sí mismo...la *glorificación de Dios*. Este es, en efecto, el fin más digno del espíritu y de la historia. El espíritu se hace objetivo y se comprende a sí mismo. Sólo entonces existe realmente como un producto de sí mismo, como un resultado. Comprenderse quiere decir comprenderse pensándose. Pero esto no significa meramente el conocimiento de algunas determinaciones arbitrarias, caprichosas, pasajeras, sino la comprensión de lo absoluto mismo. El fin del espíritu es, por tanto, adquirir conciencia de lo absoluto, de tal modo que esa conciencia aparezca como la única y exclusiva verdad, y que todo haya de enderezarse y esté realmente enderezado a que el espíritu rija y siga rigiendo la historia. Conocer realmente este espíritu es dar honra a Dios o exaltar la verdad... En la honra de Dios tiene el espíritu individual también su honra; pero no su honra particular, sino la honra que trae el conocimiento de que su actividad para la honra de Dios, es lo *absoluto*. Aquél espíritu está en la verdad, entra en relación con lo absoluto; por tanto está en sí mismo. Aquí ha desaparecido la antítesis interna que hay siempre en el espíritu limitado, el cual sólo conoce su esencia como un límite mediante el pensamiento. Aquí, pues, puede sobrevenir la muerte natural... Al concebir la historia universal, tratamos de la historia...como de un pasado; pero también tratamos del presente. Lo verdadero es eterno en sí y por sí; no es de ayer ni de mañana, sino pura y simplemente presente, en el sentido del absoluto presente. En la idea se conserva eternamente lo que parece haber pasado. La idea es presente; el espíritu es inmortal; ni ha habido un antes en que no existiera, ni habrá un ahora en que no exista; no ha pasado, ni puede decirse que todavía no sea, sino que es absolutamente ahora... El espíritu del mundo actual es el concepto que el espíritu tiene de sí mismo. El es quien sustenta y rige el mundo. El es el resultado de los esfuerzos de seis mil años...todo individuo necesita recorrer en su formación distintas esferas, que fundan su concepto del espíritu...en una determinada época. Pero el espíritu fue siempre lo que es ahora; y es ahora solo una conciencia más rica, un concepto más hondamente elaborado, de sí mismo...” *Filosofía de la historia*, pp. 148-150.

33 *Filosofía de la historia*, p. 85 y p. 97. Respecto al determinismo histórico y al determinismo sistémico ver Hinkelammert: 1996, p. 235ss. La concepción hegeliana de la historia integra la concepción ilustrada escocesa de la historia, de acuerdo con la cual “la historia es un producto humano pero no producto de un plan humano”, y no el producto de un plan divino. Pero a diferencia de aquella concepción, para Hegel hay una racionalidad en la historia, y una decisiva influencia de los proyectos humanos en ella; de ahí que exprese el concepto en términos de “astucia de la razón”.

34 En este aspecto es interesante notar cómo enfrentan de modo distinto este hecho Hume, a partir de su análisis sobre la inevitabilidad de los artificios institucionales como medios de enfrentar la parcialidad y fragmentariedad de la acción y el conocimiento humano y a partir de su método de derivación de tal inevitabilidad por imposibilidad lógica y empírica de la infinitud (Libro III del *Tratado*) y también Marx, a partir de su teoría de la división del trabajo.

ta objetivo, meros instrumentos³⁵, al igual que para el Estado³⁶. Son fines en sí mismos exclusivamente desde el punto de vista de la moralidad y la religiosidad. La felicidad no es asunto de la historia. Esta problemática nos conduce directamente al campo de la ética.

LA PROBLEMÁTICA ÉTICA

Las concepciones éticas de Hegel variarán sensiblemente a lo largo de su obra. Especialmente en su período de juventud, Hegel expresa en sus textos una fuerte influencia de la ética y la teología kantianas³⁷, lo cual se manifestará en obras como la *Historia de Jesús* en la que presenta una interpretación de Jesús como pedagogo moral del pueblo judío. En este momento para Hegel la relevancia fundamental de las enseñanzas de Jesús es la educación moral en la libertad humana fundada en la razón. Sin embargo ya también en este texto se anuncian motivos posteriores que serán claramente expresados en obras como *La positividad de la religión cristiana* y el *Espíritu del cristianismo y su destino*.

En estas obras, si bien Hegel asume el punto de vista moral de la ética, se distancia de la concepción kantiana a la cual critica por su rigorismo formal de la ley y el deber, y por su concepto de Dios como postulado de la razón a la base de lo cual intuye ya Hegel un pensamiento que consagra la escisión entre el ser humano y la divinidad, entre lo finito y lo infinito. En este período Hegel opone a la moral kantiana una moral del amor y de crítica a toda positividad y positivización de las relaciones sociales y humanas. Se lanzará fuertemente en contra del cristianismo como religión positiva, de la dependencia de los cristianos respecto a la ley moral, a la Iglesia y a la autoridad religiosa, a Dios mismo como autoridad absoluta metafísica interiorizada. Opondrá a todo esto la figura y el mensaje de Jesús, interpretado ahora como pedagogo de una moral del amor, de la convivencia en comunidad, de

35 “...la ley universal no es sólo para los individuos, los cuales pueden resultar menoscabados por ella....Cabe también que el individuo sea injustamente tratado. Pero esto no afecta para nada a la historia universal, a la que los individuos sirven como medios en su progresión...muchas cosas particulares son injustas en el mundo, habría pues, mucho que censurar en el detalle de los fenómenos. Pero no se trata aquí de lo particular empírico, que está entregado al acaso y ahora no nos importa (p. 77)...Lo que generalmente se llama realidad es considerado por la filosofía como cosa corrupta, que puede aparecer como real, pero que no es real en sí y por sí. este modo de ser puede decirse que nos consuela, frente a la representación de que la cadena de los sucesos es absoluta infelicidad y locura... La filosofía no es... un consuelo; es algo más; es algo que purifica lo real, algo que remedia la injusticia aparente y la reconcilia con lo racional, presentándolo como fundado en la idea misma y apto para satisfacer la razón. Pues en la razón está lo divino...aun cuando consideremos la historia como el ara ante la cual han sido sacrificadas la dicha de los pueblos, la sabiduría de los estados y la virtud de los individuos, siempre surge al pensamiento necesariamente la pregunta: ¿a quién, a qué fin último ha sido ofrecido este enorme sacrificio?” *Filosofía de la historia*. p. 80.

36 *Ibid.* p. 101. Para Bobbio, “Hegel tiene una concepción orgánica del Estado: una concepción que tiene como blanco principal la concepción atomista, según la cual las partes son antes que el todo y los individuos singulares cuentan más que el conjunto. Organicismo contra atomismo, estatismo contra individualismo, no son por lo demás antítesis distintas... de la que contraponen derecho público y derecho privado. ...Las razones por las que Hegel concibe el estado de este modo son sobre todo dos: si el estado no fuese una totalidad ética no se conseguiría explicar por qué el estado puede exigir de sus súbditos incluso el sacrificio de la vida ni por qué los individuos no pueden resolver el vínculo que les liga al estado, a diferencia de lo que es lícito en toda asociación fundada en la voluntad recíproca de sus miembros... Hegel atribuye la máxima importancia a estos dos argumentos porque en última instancia considera al estado desde el punto de vista de las relaciones que todo estado tiene con los demás estados, es decir, desde el punto de vista de la historia universal, en la que el estado cumple su misión y justifica su existencia... Para m’+I resulta un misterio cómo es que una concepción semejante, antiprivatista, antiatomista, antiindividualista, ha podido ser tomada por la apología del estado burgués. La concepción burguesa del estado es exactamente lo contrario”. Bobbio: 1985, p. 236.

37 Principalmente el Kant de la *Crítica de la razón práctica* y la *Religión dentro de los límites de la razón*.

la libertad y divinidad del ser humano, así como también defenderá el carácter humano del reino de Dios y de Dios mismo. Relieva en estos textos Hegel un fuerte sentido sensible y corporal de la vida humana y reivindica el poder transformador de la moral que, criticando el mundo, reclama la necesidad y el deber de la transformación. También en estos textos encontramos fuertes críticas al individualismo y particularismo exacerbado de la sociedad moderna y por tanto al subjetivismo de los intereses particulares, reivindicando frente a ellos el universalismo de la razón y los intereses del conjunto de la sociedad. Motivos cruciales de la obra hegeliana, como la crítica a la mala infinitud, ya aparecen en estos textos tempranos, aunque aún no con la madurez de obras posteriores.

En estos textos Hegel afirma que el radical mensaje de Jesús logra un fuerte impacto y eficacia en escala pequeña, y presenta las dificultades de la aplicación de este mensaje en formas sociales más amplias, lo que le permite explicar en parte la causa del proceso de positivización del cristianismo y por ende su perversión. El espíritu predominante de estas reflexiones y el énfasis más importante descansa en elementos profundamente vitales, corporales, comunitarios y críticos del mensaje de Jesús.

Muchos de los elementos de este período son tomados en cuenta en la *Fenomenología*, aunque por otra parte en esta obra ya está delineado el esquema básico que determinará toda la obra posterior de Hegel. En ese sentido la *Fenomenología* es una obra muy especial en la que confluyen ese Hegel de juventud tremendamente crítico y poético, y el Hegel maduro cada vez más racional, realista, y en el cual el peso de una ética social objetiva y racional va a terminar prácticamente desplazando a un plano muy secundario, como momento subordinado, las dimensiones morales de la ética, y sobre todo las dimensiones más propias de una subjetividad crítica.

Puede verse una constante en toda la obra de Hegel cual es su crítica a todo formalismo ético así como también al individualismo y utilitarismo ético de la ilustración. Aún en los momentos juveniles en que se inscribe muy fuertemente en el enfoque moral y subjetivo de la ética, Hegel se mantiene siempre muy distante de una moral formalista de ley y del deber. Este rechazo es tan fuerte que significará un excesivo rechazo hegeliano a todas las dimensiones de interpelación ética, identificadas a menudo como expresión de intereses particulares, como expresiones subjetivistas, o como ingenuidades, utopismos o "moralina". Para Hegel la tarea de la filosofía no es analizar lo que debiera ser, sino dar cuenta de la realidad que es, que como hemos visto no es facticidad, y presupone un remontarse crítico sobre esta última. Descarta de plano la objetividad y necesidad social de ciertas interpelaciones formuladas en términos de exigencias morales de transformación. Hegel reconocerá el carácter sacrificial incluso del devenir histórico, que afecta a individuos y también a pueblos, pero lo considerará como inevitabilidades del devenir de la Idea, que si bien afectan a algunos, hacen ver como menores tales sacrificios en vistas a lo que de modo sublime emerge en la historia. En temas cruciales como éste es donde se pone en juego el carácter del humanismo hegeliano, que producto de su metafísica, oscila ambivalente entre un humanismo universalista abstracto de la razón y del espíritu, y un humanismo concreto del ser humano corporal como criterio sobre todo universalismo y sobre todo orden social.

De manera complementaria, la visión ética de Hegel irá evolucionando hacia una ética social y objetiva, que se plasma en mediaciones institucionales de la vida social (familia, sociedad civil, Estado) y que se acompaña de normas y modos de subjetividad asociados a ellas, que terminan configurando un sistema de eticidad en el marco del cual se desarrolla la vida social. De este modo la ética en Hegel se convierte en ciencia, y las relaciones éticas en

relaciones objetivas y sociales, dentro de las cuales se da como expresión correspondiente, la moral subjetiva, también social, como moralidad.

Así como lo verdadero, absoluto, eterno, lo real, el devenir del Espíritu en la historia se identifican, el mundo cotidiano, de lo fenoménico, las apariencias, lo corporal-natural, lo individual, va quedando cada vez más relegado dentro de la lógica del conjunto. Y cuando el propio Hegel se refiere a que no es objeto de la filosofía lo contingente, ni los dolores particulares, ni la existencia de pueblos “fuera” de la historia, entonces el propio Hegel está dando espacio a varias de las críticas más fuertes que muy pronto tomarán fuerza apenas dos décadas después de su muerte.

El aporte de Hegel a la historia del pensamiento ético es de primer orden. Recupera para la ética el concepto de una ética objetiva, una ética no discrecional, que se impone socialmente al individuo y que establece un marco dentro del cual se delimita la libertad posible. Se trata de una crítica a la noción subjetivista de la autonomía moral, y también a las éticas de las intenciones. Para Hegel la normatividad social y las instituciones sociales son mediaciones sin las cuales no es posible la vida social, menos en sociedades cada día más complejas. Por ello la crítica casi absoluta a la ley y a la positividad formulada en su juventud le parece en su madurez como tremendamente unilateral e ingenua. El sistema de la eticidad intentará recuperar la importancia de las mediaciones en el desarrollo de la ética, sin caer en el formalismo de la ley. Las éticas comunitarias, basadas en la solidaridad, el amor, la intersubjetividad o, como diríamos hoy, el consenso discursivo libre de dominio, son no sólo utópicas, sino ineficaces y unilaterales. No son universales y por tanto insuficientes y no verdaderas. Por el contrario, lo real existente son sistemas institucionales y normativos universales expresados de manera especial en el Estado moderno. El estado es el espacio de universalización verdadera, que no es posible en la sociedad civil en tanto ésta es un espacio de juego de puros intereses particulares individuales o de grupo. El Estado es la expresión más elevada del espíritu objetivo en la sociedad, es la verdad de toda moral y se realiza plenamente cuando los individuos realmente asumen las formas normativas y morales correspondientes a dicho sistema de eticidad.

Precisamente por confrontar toda moral subjetiva formal y de ley, pero con ella toda moral eudemonista y utilitarista, al tiempo de señalar como insuficiente y en cierto modo ingenua la ética de la compasión y el amor, de denuncia y crítica a la injusticia del mundo social, Hegel cae en otro extremo que es supeditar completamente al individuo a las instituciones y al progreso de la historia, y contribuye a la escisión entre la moral subjetiva y la ética social. No logra captar la universalidad de la interpelación ética (en términos de Hegel, moral). En este énfasis casi unilateral de la eticidad vs. moralidad (de diversos tipos), Hegel termina cerrando espacios para cualquier interpelación crítica, para demandas que él identifica siempre como particularidades, y en cierto modo da pie a la interpretación de acuerdo con la cual Hegel termina sacralizando las instituciones vigentes. Claro que la posición hegeliana no es tan simple al respecto, y no es propiamente un culto a la facticidad burguesa e ilustrada. Pues aún en su sistema de madurez Hegel no perderá nunca su criticidad frente al formalismo, ni su distinción entre facticidad y verdad.

El problema ético está muy relacionado con la metafísica hegeliana. Tiene que ver con el principio de Identidad de lo Absoluto como principio de la realidad histórica, y más específicamente con el principio de que sólo lo verdadero es absoluto y sólo lo absoluto es verdadero. De estos dos principios supremos de la metafísica hegeliana se desprende la sentencia muy conocida, referida a la identidad entre lo real y lo racional, y el desinterés por la contingencia, la finitud de la vida humana, la reducción de lo humano a lo espiritual en

rechazo abierto al carácter natural del ser humano, y la indiferencia ante los pueblos y seres humanos débiles, en contraste con su excesivo elevamiento de los héroes como portadores del Espíritu en la historia.

Las implicaciones éticas de tal metafísica son necesariamente cuestionables especialmente para los grupos sociales más desfavorecidos y desprotegidos de la sociedad cuyas demandas no alcanzan la universalidad necesaria de la verdad y la realidad.

Sin embargo, al mismo tiempo, la reflexión hegeliana es una constante veta de inspiraciones emancipatorias por su ineludible y elevado concepto de libertad humana, por el carácter penetrante de sus análisis de la subjetividad humana en condiciones de esclavitud real, social y espiritual, y sobre todo en su dialéctica y la fuerza demoledora de la negatividad. En ese sentido hablamos del Hegel ambivalente, que en cierto sentido desarrolla un pensamiento de permanente tensión y conflicto que refleja de manera muy clara la condición humana y la sociedad moderna. Su método y penetrante visión lo ubican claramente como el antecedente más importante de las posteriores teorías del fetichismo, la cosificación y la alineación tan importantes para el pensamiento crítico del siglo XX. De cualquier manera no puede imputarse a Hegel el haber configurado la base de la ideología y el pensamiento del Estado totalitario, como intentaron identificarlo muchos de los ideólogos de la guerra fría en el siglo pasado³⁸.

ÉTICA COMO FUNDAMENTO DE LA METAFÍSICA. HEGEL HOY

Desde posturas muy diversas y completamente opuestas existe hoy en día una serie de opiniones compartidas sobre la obra hegeliana³⁹. El pensamiento de Hegel es considerado como el último gran sistema filosófico. Culminación de la metafísica, cima de la metafísica occidental, último pensamiento de sistema, etc. Para Taylor, la ontología hegeliana no es prácticamente sostenida hoy por ninguna corriente filosófica relevante. Para Habermas, por ejemplo, a partir de Hegel se desarrolla en el pensamiento occidental en los siglos XIX y XX una pluralidad de corrientes identificadas todas ellas en su intención antimetafísica o postmetafísica. El escenario actual de la filosofía en el cual han irrumpido las corrientes postmodernas termina por ratificar este motivo fuerte como sello de nuestra época.

Sin embargo Hegel continúa siendo una figura tremendamente interpeladora de todo pensamiento filosófico actual, fuerte o débil, como interlocutor o como contraejemplo.

Ello se debe a que la filosofía hegeliana es una filosofía que identifica con tremenda profundidad los problemas fundamentales de la condición humana y de la sociedad moderna, sin dar cuenta de los cuales no es posible el examen de nuestro presente. En este examen la filosofía hegeliana ocupa de nuevo un lugar ambivalente. De un lado, sufre menoscabos en su pretensión de validez debido al curso de los acontecimientos acaecidos en el siglo XX, en los cuales se reveló la irracionalidad y destructividad del progreso técnico, industrial y racionalizador de occidente, tanto en lo económico como en lo político y cultural⁴⁰.

38 Como es el caso de Popper en su *Miseria del historicismo* y *La sociedad abierta y sus enemigos*.

39 Por ejemplo en autores como Heidegger, Habermas, Ch. Taylor, Adorno, Horkheimer, Gadamer, Rorty, por citar algunos.

40 Como puede verse claramente expresado por Adorno y Horkheimer en su extraordinaria *Dialéctica del Iluminismo*.

De otro lado se profundizó el proceso de secularización y de desencantamiento del mundo en el sentido weberiano, pero al mismo tiempo de descentramiento de la sociedad y la cultura haciendo *pretendidamente* obsoletos los discursos ya no sólo de Dios sino también del Absoluto. Al tiempo, la economía capitalista y el estado moderno desarrollaron fuertes tendencias de fechtización y burocratización y al imperio de los intereses particulares y de clase. Los procesos de fetichización en la cultura y de cosificación y alineación se han profundizaron. El trabajo, lejos de cumplir su función liberadora de la sociedad esclava terminó convertido en esclavitud generalizada y más recientemente relativizado en su función social en una sociedad hipertecnificada. Para no hablar de los últimos 30 años de despliegue planetario de una globalización neoliberal completamente privatista y anquiladora de la identidad cultural, de la cohesión social, de las instituciones realmente sociales y de convivencia, etc.

Este proceso ha puesto en cuestión la metafísica hegeliana, y su concepción de la historia y del Estado, pero también su concepción de la ética. *No porque el proceso desencadenado represente el proyecto hegeliano*. Nada más alejado de la realidad de identificar a Hegel con dicho proceso. En nuestra opinión, el pensamiento hegeliano brinda herramientas muy certeras para la crítica del rumbo tomado por la Modernidad. Pero ha puesto en cuestión la metafísica hegeliana precisamente porque si bien ésta puede interpretarse como capaz de crítica al rumbo tomado por la sociedad occidental en los últimos ciento cincuenta años (en tanto Hegel fue siempre un crítico mordaz del positivismo, el formalismo de ley y el unidimensionalismo de lo humano) comparte con ese rumbo de la Modernidad una subsumción (y aquí sí no en el sentido de la superación sino de la subordinación casi total) de lo individual en lo social, de lo subjetivo en lo objetivo, de lo corporal y natural del hombre en el espíritu, de la tragedia humana en la historia en la zaga de sus grandes gestas y logros. Por esto no es extraño que dos de las más fuertes reacciones al pensamiento hegeliano apuntaran unas a un rescate de la importancia del individuo en la sociedad, la historia y la filosofía (de Kierkegaard al existencialismo), y otras a la metafísica de la Idea, asociada a ella a la concepción idealista de las instituciones y de la historia, y dirigida a la recuperación de lo concreto vía recuperación de la materialidad y corporalidad del ser humano (como sucede en Marx)., para citar apenas dos ejemplos.

A pesar de ello, el propio Marx salió en defensa de Hegel y de la fuerza de su pensamiento criticando a quienes en su momento consideraron a Hegel un pensador totalmente rebasado (perro muerto). Hasta autores que constantemente intentan refutar a Hegel (como el caso de Heidegger) no pueden dejar de estar constantemente señalando su grandeza y debatiendo en el campo situado por la reflexión hegeliana. Algo similar ocurre con Adorno, aunque su postura ante la obra hegeliana.

En lo que respecta al tema de nuestra reflexión, consideramos que la problemática planteada por el pensamiento hegeliano tiene plena actualidad. No es posible evadir los problemas que plantea la metafísica en tanto la propia condición humana los plantea siempre de nuevo. Consideramos que la concepción hegeliana de la razón (que dicho sea de paso no es en absoluto el concepto de razón que ha predominado en el despliegue de occidente), su concepto enfático de filosofía como saber verdadero, y verdad como saber absoluto, y su concepto de realidad como Idea, si bien son hoy casi generalmente criticadas son modos de responder a preguntas que hoy nos siguen planteadas. En nuestra opinión, el problema está en que este núcleo metafísico hegeliano que hemos mostrado muy sucintamente, es en realidad puesto por Hegel y considerado como ontología y verdad absoluta.

Entre tanto, encontramos en el joven Hegel una postura que deriva estos conceptos básicos de una fe antropológica (en el sentido de Juan Luis Segundo). Es decir, la fe en que el género humano va a optar por el camino de la humanización y no de la irracionalidad, y tendrá la capacidad de lograrlo. Pero no como elemento constitutivo de la realidad ontológica, sino como proyecto humano.

Una vez modificado ese carácter de los “axiomas básicos” del pensar hegeliano, la identidad o unificación se convierte en un proyecto humano en la historia, tal como la construcción del reino de Dios entendido como mundo de reconocimiento mutuo entre sujetos y de reconciliación con la naturaleza.

Esto implica un cambio en la concepción de la historia, introduciendo ya no una visión teleológica determinista, sino una visión de la historia atravesada por la utopía. En segundo lugar, una historia que no sólo tematiza los avances del espíritu en la historia, sino también los costos humanos de dichos avances, sus descalabros y sus fallidas pretensiones de universalidad. Una historia también desde la exterioridad de la historia relevante para Hegel.

Esto significa al mismo tiempo una modificación de la concepción de las instituciones como síntesis y verdad de los componentes subjetivos de la moral, en el sentido de reconocer la permanente tensión entre el sujeto humano y sus objetivaciones sociales, en la cual el criterio de discernimiento fundamental de la tensión no es la universalidad de la institucionalidad, sino la realización posibilitada o no de la vida de los sujetos y sus proyectos. Eso significa que la subjetividad humana o el sujeto ya no sea comprendido sólo como conciencia y tampoco sólo como particularidad pulsional interesada que hay que superar en un horizonte de universalidad institucionalizado, sino que en la medida en que las instituciones se deben a las exigencias y necesidades de vida humana, la vida humana concreta de los seres humanos concretos es el criterio de universalidad. Esto implica transformar también la concepción de la dimensión natural del ser humano como algo por reprimir y superar por el concepto. Por otro lado significa comprender que los procesos de extrañamiento y alienación son constitutivos de toda institucionalidad y por lo tanto la libertad humana no puede ser una libertad por ley (o sea, vía institución) aunque haya de pasar necesariamente por tal mediación.

Hegel supera de lejos el subjetivismo de la ilustración y de la filosofía cartesiana y kantiana. El sujeto hegeliano es un sujeto social e histórico, y eso marca ya indeleblemente todo pensamiento presente y futuro. Pero el sujeto hegeliano todavía quedó preso en un paradigma idealista (a pesar de objetivo) del concepto y la conciencia. Y los motivos post metafísicos anotados por Habermas intentan des-idealizar el sujeto vía giro lingüístico, giro pragmático o vía fenomenológica, por citar algunos. Pero desde América Latina, y en continuidad con una reflexión abierta por el joven Marx, es de vital importancia la recuperación del sujeto concreto, corporal, viviente negado por la lógica de los sistemas sociales, políticos y culturales (y tomado en cuenta por Hegel pero sólo como concepto o como momento del concepto), de los pueblos negados por la historia, como criterios de inteligibilidad de la sociedad y de la historia. Por eso para Marx no se trataba de eliminar el legado hegeliano sino “aterrizarlo” para no repetir la famosa frase de “darle vuelta y ponerlo de pie”.

Esto haría posible una concepción de la ética hegeliana en el cual la eticidad fuera uno de los dos polos de la relación ética, en la cual el otro polo fuera igualmente objetivo y necesario pero ya no sistémico sino lo contrario, sacrificado o no tomado en cuenta o aplastado por el sistema de eticidad. De este modo, la oposición ley-sujeto (aquí ya un sujeto cor-

poral, natural y no sólo conciencia), como tensión constitutiva del mundo humano, se expresaría en la teoría ética en un conflicto entre la eticidad y una ética de la vida proveniente de las voces de aquellos que no tienen lugar en tal eticidad o que ocupan en ella un lugar de exclusión.

Y finalmente, implicaría recuperar del joven Hegel su concepción teológica en términos de una teología utópica y de liberación.

Significa que la relación entre metafísica y ética se invierte, y la segunda impregna todos los momentos de la primera. La identidad entre ser y pensar, de sujeto y objeto, de finitud e infinitud, etc., pasan a convertirse en ideas regulativas (una recuperación de algunos motivos kantianos desde Hegel, si se quiere) de un proyecto humano que precisa para su desarrollo fe, compromiso, y a pesar de convertirse en proyecto universal, aún así relativamente incierto.

Pero esto quiere decir, que aunque hay que ir más allá de Hegel, no puede caminarse sin pasar por él. Nosotros hemos intentado resaltar en este trabajo la importancia y validez (es decir, como elementos obligados a recuperar en un proyecto actual), su dialéctica, sus ideas metafísicas (desontologizadas si cabe el término), su concepto de eticidad que hace posible la elaboración de una teoría ética fuerte, necesaria, objetiva muy pertinente en nuestra cultura positivista, su teoría del rol de las mediaciones institucionales en el desarrollo y reproducción de la vida, y su concepto ampliado (aunque desmitificado) de razón.

Para terminar, quisiera recuperar una reflexión de Ortega y Gasset en su comentario a la *Filosofía de la historia* de Hegel:

Lo clásico no es lo ejemplar ni lo definitivo: no hay individuo ni obra humana que la humanidad, en marea viva, no haya superado. Pero he ahí lo específico y sorprendente del hecho clásico. La humanidad, al avanzar sobre ciertos hombres y ciertas obras, no los ha aniquilado y sumergido. No se sabe qué extraño poder de pervivencia, de inexhausta vitalidad, le permite flotar sobre las aguas. Quedan, sin duda, como un pretérito, pero de tan rara condición, que siguen poseyendo actualidad. Esta no depende de nuestra benevolencia para atenderlos, sino que, queramos o no, se afirman frente a nosotros y tenemos que luchar con ellos como si fuesen contemporáneos. Ni nuestra caritativa admiración ni una perfección ilusoria y “eterna” hacen al clásico, sino precisamente su aptitud para combatir con nosotros... esto no sería posible si el clásico no hubiese calado hasta el estrato profundo donde palpitan los problemas radicales. Porque vio algunos claramente y tomó ante ellos posición, pervivirá mientras aquellos no mueran. No se les dé vueltas: actualidad es lo mismo que problematismo. Si los físicos dicen que un cuerpo está allí donde actúa, podemos decir que un espíritu pervive mientras hay otro espíritu al que propone un enigma. La más radical comunidad es la comunidad en los problemas.

El error está en creer que los clásicos son por sus soluciones. Entonces no tendrían derecho a subsistir, porque toda solución queda superada. En cambio, el problema es perenne. Por eso no naufraga el clásico cuando la ciencia progresa⁴¹.

41 Hegel: *Filosofía de la historia*, p. 16.

EXCURSO SOBRE LA FILOSOFÍA DE HEIDEGGER Y HEGEL

El pensamiento de Hegel está presente en toda la obra de Heidegger en cierta medida como contraejemplo y como ejemplo. Heidegger encuentra en el pensamiento hegeliano el pensamiento por superar. En ese sentido Hegel es aquí un pensamiento con el que hay que combatir. De otro lado, Hegel es quizá el mayor filósofo, quien logró llevar hasta su cima toda la metafísica y la filosofía occidental. Hay aquí un reconocimiento que por momentos suena a fascinación⁴².

Desde *Ser y Tiempo*, Hegel se hace presente en las principales obras heideggerianas. Es curioso que este libro, quizá la mayor obra de Heidegger, inicia con Hegel y termina con Hegel. Inicia con Hegel, a quien, en el primer párrafo de la obra cita al lado de Platón y Aristóteles, como los tres grandes responsables de la constitución de la metafísica occidental, la que precisamente ha olvidado al Ser. Al terminar la obra, vuelve Hegel a aparecer como “la más radical y harto poco estudiada traducción en conceptos de la comprensión vulgar del tiempo”⁴³.

En los años 1930-31, Heidegger dictó un curso sobre la *Fenomenología del espíritu* del Hegel. Este curso, editado en 1976, en el que Heidegger analiza bajo la perspectiva de *Ser y Tiempo* el prólogo y las secciones de Conciencia y Autoconciencia de la *Fenomenología*. El análisis de este curso se complementa con el artículo de *Caminos del bosque* (Sendas Perdidas), en el cual Heidegger analiza la Introducción a la Fenomenología en un artículo titulado “El concepto de experiencia en Hegel”.

Sin embargo, más allá de las directas referencias a la obra hegeliana, es el conjunto del pensamiento heideggeriano el que se encuentra en un diálogo con el sistema hegeliano. Existe una tremenda analogía entre el pensamiento heideggeriano con el pensamiento hegeliano. A primera vista pareciera que el primero es una profundización y ampliación del segundo tras haber pasado por el momento kierkegaardiano profundamente existencialista.

El pensamiento heideggeriano ha sido por muchos autores identificado en dos grandes períodos. Del primero, que se extiende hasta la segunda mitad de los años 30, el pensamiento de Heidegger se identifica con la obra de *Ser y Tiempo*. El “segundo Heidegger”, el Heidegger posterior a su *Carta sobre el humanismo*, se identifica con su concepto de *Kehre*, vuelta, que en cierto modo implica una renuncia al proyecto original de su obra cimera del primer período. Sin embargo toda la obra heideggeriana es una reflexión sobre la pregunta por el ser. Según Heidegger, todo el pensamiento filosófico occidental desde Platón hasta Hegel (culminación de ese proceso), se puede resumir en pocas palabras: olvido del ser. Es decir, olvido de la pregunta por el ser. Para el autor la pregunta por el ser es la pregunta fundamental. En el primer período, Heidegger se formula el cuestionamiento como la pregunta por el significado del concepto de “ser”, por el sentido del ser, entendido como aquello que determina a los entes en cuanto entes. Los entes son, pero el ser de los entes no es un ente, sino aquello que los determina en cuanto entes, es el horizonte desde el cual los entes son lo que son. Para Heidegger, toda ontología ha de partir por este cuestionamiento,

42 Caracterizada como “el más potente pensar de los tiempos modernos...la dialéctica especulativa de Hegel, quien así lo expone en su *ciencia de la Lógica*”, en *Tiempo y Ser*, p. 25

43 Último capítulo de *Ser y Tiempo*, p.435ss, especialmente &82., pp. 461 ss.

antes de proseguir en la determinación del mundo de los entes. Una cosa es lo que los entes sean (nivel óntico) y otra que sean (nivel ontológico fundamental de la pregunta por el ser). La diferencia ontológica entre el ser y el ente, es la diferencia que marca toda la obra heideggeriana. Para Heidegger, cuando la filosofía occidental afirma que “ser” es el más vacío y universal de los conceptos, lo indeterminado o lo ya siempre sabido, y construye el pensamiento sobre estas afirmaciones seguras de sí mismas, está dejando de lado precisamente la pregunta fundamental.

El olvido de esta pregunta fundamental ha significado la constitución de un modo de vida en el que el ente ha desplazado al ser. En otras palabras, la pregunta por el ser del ente ha desplazado a la pregunta por el ser (que a su vez es la pregunta del ser del ente *en cuanto ente*). Esto ha conducido en la historia a una preeminencia de la relación de los seres humanos con el mundo entendido como mundo de los entes, correlativo a ello una actitud existencial completamente sumergida y en servidumbre con respecto al mundo de los entes, y correlativo con ello una simplicidad de la existencia que conduce a la inautenticidad de la existencia en una sociedad cada día más gobernada por la técnica, por el instrumento, por la masificación y el abandono de sí. En términos de las ciencias se trata de la construcción de teorías cada día más sofisticadas sobre la sociedad y el mundo como mecanismos, imaginando con ello que el mundo humano tiene un sólido fundamento y que el ser humano ha desatado las más poderosas fuerzas de control, dominio y despliegue.

Sin embargo, dice Heidegger, en tanto nos cuestionamos un poco se hace patente la angustia, la idea de que no hay sentido en la existencia, que la finitud y muerte pende sobre la existencia humana y ante ellas todo afán mundano se manifiesta vano. El ser humano es una finitud que trasciende al mundo de los entes y se encuentra con la nada, con el sinsentido, y con la muerte. Y a ello debe responder. La metafísica, dirá Heidegger, es una manera de responder a este fundamental problema de la existencia humana, negándola, y tratando de construir un sentido de la vida humana de manera óntica, sobre el concepto del Ser bien como Logos, como Idea, ente supremo, como Dios, como trascendental, como Razón, o como Absoluto. Pero, dice Heidegger, todas estas son maneras de evadir la cuestión fundamental que es el sinsentido de la existencia, o dicho de otro modo, la pregunta por el sentido de la existencia, lo cual conduce a la pregunta por el sentido del ser. ¿Qué es ser? ¿Por qué hay? Más tarde, Heidegger cambiará su punto de vista reconociendo que la metafísica es condición humana, no un modo del conocer o del actuar humano, producto precisamente de esta finitud humana que exige ser trascendida.

La obra de Heidegger será toda ella una larga reflexión entre metafísica y ética, teniendo en cuenta que al igual que en Hegel con la tradición anterior, en Heidegger estos conceptos serán trastocados completamente, siendo incluso el de la ética totalmente estigmatizado. Y esta relación será tratada de modo muy distinto en el primer momento de su obra y en el segundo como intentaremos señalar muy suscitadamente.

En *Ser y Tiempo*, Heidegger da un rodeo. No puede preguntarse por el ser antes de preguntarse por el ente que se hace la pregunta por el ser. Por tanto, el primer paso, es una analítica del ente que se pregunta por el ser. Toda la obra será un estudio de las estructuras ontológicas del ser humano considerado como ente que se pregunta por el ser, es decir, por el *dasein*, el ser ahí, el estante ahí. El *dasein* es ante todo ya siempre un ser en el mundo, esto es, un ser ya siempre situado, inmerso en todo un mundo, que no le aparece como objeto externo, sino como el horizonte originario desde el cual él mismo es. El ser es aquí el horizonte fundamental de comprensión desde el cual el *dasein* se mueve en el mundo y encuentra las cosas en primera instancia como útiles, como cosas a la mano integradas en su existen-

cia, antes que como objetos. Igualmente el ser ahí es un ser-con los otros en un mundo que ante todo es un mundo cotidiano. Desde este horizonte originario el ser humano interpreta el mundo, las cosas, los otros y va construyendo marcos diversos de interpretación y acción mundana (ciencias, técnica, etc.), es decir, que desde su mundo construye un mundo. Su existencia cotidiana es una existencia entregada y sumergida en ese mundo en el cual se encuentra “caído”, sin ser esta una expresión peyorativa. Pero el *dasein* es un ser abierto también, es proyecto, y en medio de ese mundo en que vive una existencia presumiblemente eterna, se descubre mortal, experimenta la angustia de la nada, la muerte, lo único verdaderamente suyo y propio, y al mismo tiempo jamás propio. Y el reconocimiento de este hecho marca la apertura de su libertad entre el vivir una existencia auténtica o no (estado de resuelto, etc.). Toda la obra, en tanto una analítica, va construyendo los conceptos ontológicos fundamentales del *dasein* y su “doble cara” óntica y ontológica, de acuerdo con la concepción heideggeriana de la diferencia ontológica entre ser y ente, entre esencia y existencia. Interpreta las concepciones filosóficas anteriores como propias de los niveles ónticos y propone sus nuevas categorías ontológicas como modos de aproximarse a la formulación de la pregunta fundamental.

El texto deja ver no sólo una concepción filosófica que realmente cree posible lograr su objetivo de desentrañar una respuesta a la pregunta por el ser, y antropológicamente se convierte en todo un llamado existencialista a recuperar la llamada existencia auténtica. Es también claro que el texto muestra una radical crítica a la sociedad de masas, a la sociedad tecnificada y a la cultura cientificista. Es claro para muchos, que Heidegger interpretó el nazismo como el proyecto de recuperación del ser, en tanto opuesto al capitalismo y al socialismo, identificados como los representantes de esa metafísica occidental y de ese tecnicismo masificante y alienador de la existencia. La metafísica es para Heidegger el pensamiento y la cultura en la que el sujeto pone el objeto, el sujeto cree poner el mundo, pero no se da cuenta que ese poner no sólo es falaz sino sin fundamento, y es una negación de la finitud y sin sentido de la existencia, a lo cual hay que oponer otro modo de existencia y de pensar.

El nazismo es para Heidegger una experiencia traumática. Se manifiesta para muchos como occidente *in extremis*. Qué haya sido para Heidegger, es una pregunta aún abierta. Sin embargo, es claro que en la época de guerra, en medio de plena guerra, Heidegger se encuentra reflexionando sobre la obra de Nietzsche, una de sus mayores fuentes de inspiración en la crítica a la metafísica occidental (y su ética cristiana). Heidegger ha descubierto ya que *Ser y Tiempo* al pretender una analítica del ser y del *dasein*, quedó preso de lo que él mismo criticaba, que era la filosofía de la conciencia y del concepto, modos propios de tratar el ente pero impropios para tratar el ser. En segundo lugar, al colocar como paso obligado una reflexión del *dasein* para acceder a la pregunta por el ser, estaba ya de cierto modo dentro del pensar mismo del subjetivismo de la filosofía occidental desde Descartes. Pero al analizar la antimetafísica de Nietzsche, Heidegger descubre que toda antimetafísica es también una metafísica. Y ahí queda todo su proyecto antimetafísico puesto en duda. Por eso Heidegger va a cambiar su postura frente a la metafísica y a reconocer que la metafísica está ya siempre con nosotros⁴⁴. En segundo lugar va a declarar la llamada “vuelta”, en el cual el *dasein* ya no emprende el camino de dilucidar la pregunta por el ser, sino que cambia

44 Cfr. el artículo “Qué es metafísica?”

radicalmente de actitud y se ubica en actitud seudomística de escucha del ser, de búsqueda de la voz del ser en el lenguaje, y de acercamiento a la poesía. Empezará muchas reflexiones sobre lo que significa qué es pensar, etc.

Como vemos, se trata de dos posturas distintas frente a la metafísica, y dos posturas sobre cuál ha de ser la actitud del filósofo y del *dasein* (el que se pregunta por el ser, y el pastor del ser). De la misma manera, el ser pasará de fundamento (en las primeras obras) a la de *acaecer*, en su segundo momento.

La postura heideggeriana respecto a Hegel se matizará un poco, siendo en su segundo período cuando encontraremos juicios mucho menos taxativos respecto a Hegel, aunque siempre en discusión crítica.

Ubicado este marco general, encontramos que un diálogo entre estos pensamientos es muy amplio, pero podemos tomar en cuenta algunos temas, como el concepto de Ser, de historia y de humanismo (para no entrar en el espinoso tema de la ética en Heidegger).

Para Hegel, podría decirse que el proyecto fundamental de Heidegger es un proyecto de entrada fallido. En primer lugar porque la pregunta de qué es el ser no lleva muy lejos si se la asume de manera directa. Hecha de manera directa es una pregunta que no puede dejar de ser abstracta si se considera independiente del pensar. La identidad entre ser y pensar significa que el ser no puede ser el fundamento omnipresente de la existencia. Si no se lo considera separado del pensar, es decir, si se concibe en cuanto sujeto, no es más que un momento que tiene que negarse a sí mismo para que el propio sujeto pueda desplegarse, y aquí lo fundamental es el ser sujeto, no el ser a secas. Aproximar un poco los conceptos nos llevaría a intentar relacionar los conceptos de Absoluto hegeliano y Ser heideggeriano.

Hegel elabora un concepto de ser nuevo en su discusión con Kant. Para Hegel el sentido básico del ser, el sentido desde el cual se despliega hacia el concepto, es la unidad originaria de subjetividad y objetividad. Siendo esa unidad originaria, pero al mismo tiempo contradictoria, viva, resulta que el movimiento es el modo fundamental del ser del ente. Y el ser del ente es su devenir, y su esencia es en el devenir. De ahí que cualquier ontología tiene que estar atravesada por la historicidad o el devenir. Lo absoluto es la unidad y totalidad del Ser que abarca todos los entes.

Para Hegel la tarea de la filosofía es, partiendo de un mundo escindido, superar la escisión. Esto significa asumir el punto de vista de lo absoluto, de acuerdo con el cual el ser es devenir, manifestación, vida. Lo absoluto no es ente, no es fuerza, es la unidad y totalidad del Ser que para el entendimiento es lo indeterminado, la nada. Que al mismo tiempo que es unidad, manifestación y vida, por eso mismo es escisión en constante devenir hacia su unificación. Por eso es unidad de subjetividad y objetividad, de pensamiento y ser, de identidad y diferencia, infinitud y finitud. En tanto manifestación el absoluto siempre es escisión, y por tanto sólo en el saber es posible la unidad entre subjetividad y objetividad; por eso la escisión es eterna como el absoluto, y en cada momento histórico se resuelve de forma particular.

¿Qué significa esta concepción? Que el sentido del ser del ente no es posible en el marco de la escisión sino en el marco de la unidad y por tanto de la totalidad. Y en segundo lugar, que la unidad y totalidad es siempre una perspectiva de la subjetividad. En otras palabras. Si la escisión entre objetividad y subjetividad es inevitable, y la unidad necesaria, tanto una como otra son manifestaciones de una unidad, de una totalidad, del absoluto, del Ser, que se sabe a sí mismo en la subjetividad. Y por tanto la relación entre los polos del entendimiento no es una relación indeterminada. En dicha relación la dimensión de la subjetividad

es la dimensión dominante y determinante. Es decir, que la sustancia tiene que ser sujeto, y que lo decisivo en tanto sustancia es que es sujeto. O en otros términos, que en la polaridad entre pensar y ser, entre infinitud y finitud, entre subjetividad y objetividad, entre identidad y diferencia, entre ser y ente, libertad y determinación, negatividad y positividad, siendo todas estas polaridades constitutivas del mundo real (y lo real mismo no escapa a esta polaridad en la forma real-aparente), el sentido del ser, el sentido de la totalidad, el punto de vista del absoluto, corresponde al primero de los términos de la polaridad, siempre y cuando sea un término que se eleva por encima de su condición de término para acceder a la visión de la unidad. Por eso el Absoluto no es tarea para la acción sino para la razón, puesto que no es una posibilidad empírica en términos de positividad y facticidad, sino en términos de espíritu, de saber, de cultura.

Por esto para Hegel la apariencia es la realidad en cuanto apariencia; el mundo invertido es el mundo real en tanto invertido, el mundo escindido es el absoluto en cuanto escindido. No hay aquí una división de mundos a la manera platónica, sino modos de manifestarse el Ser. Por eso el ser humano es sujeto y al mismo tiempo objeto, escisión y al tiempo unidad. Y el acceder a lo Absoluto, a la infinitud en el ser humano es tarea del saber, del espíritu. De la misma manera en el mundo social, se da constantemente la polaridad entre subjetividad y objetividad, entre espíritu subjetivo y espíritu objetivo y de nuevo, el acceso al punto de vista del absoluto es el tema del saber absoluto, antes que de la institución absoluta, puesto que la reconciliación no es posible en términos positivos, aunque la reconciliación en términos del saber absoluto implica profundos cambios en el mundo de las instituciones y la moralidad. Puede aquí decirse, que para Hegel el Absoluto es un constante autoproducirse, lo que vale también para el Ser; que el ser es el autoproducirse de la totalidad, en el curso de la historia humana, a través de sus diversas etapas, momentos, figuras, en un movimiento infinito que se mueve en su tensión constitutiva entre ser y no ser. Tensión que se da al interior del ser, o que se establece al interior del ser.

Esta es la concepción fundamental de Hegel sobre la metafísica del ser: que el ser es siempre negatividad en su interior; escisión conflictiva entre positividad y negatividad; ser y no ser, igualdad y alteridad, otredad; y que sólo en el paso por la negatividad, la otredad, se encuentra el ser. En rigor, no puede decirse que sea una metafísica de la identidad, sino de la identificación y unificación vía negatividad, es decir, pasando por el conflicto con la otredad. Movimiento incesante, Vida.

Por eso en la concepción hegeliana la inmediatez es el modo del ser. Pero apenas uno de sus modos. De esa inmediatez se parte para ir descubriendo los diversos modos del ser: el ser *algo*, esto es, un simple y abstracto estar en el tiempo y el espacio, el ser *cosa*, el ser devenido y deviniente, el ser otro, el ser para otro, etc. el ser sujeto, que como lo muestra la *Fenomenología* ha de pasar por un difícil camino para descubrirse a sí mismo en cuanto sujeto, en cuanto libre, en cuanto autoconciencia, en cuanto razón, en cuanto espíritu. Para Hegel hablar de Ser es hablar de la Vida, de la Historia humana, del Espíritu, del Absoluto, de la Totalidad. Y en ese sentido hablar del Ser es hablar de todas las diversas formas y mediaciones que refieren a él, y lo niegan en cuanto indeterminación. No es posible un discurso directo sobre el Ser. Hablar del ser del ente es un camino perdido si nos quedamos fijados en el ente. Si nos quedamos prendidos del ente caemos en mística vacía. Para desentrañar el sentido del ser del ente y de todos los entes, hemos de comprender la totalidad, y acceder a ésta no es posible sino a través de todas sus mediaciones y momentos. Si el Ser es devenir, hay que describir ese devenir para ir allí captando los distintos momentos de lo que deviene, que es ese mismo devenir.

En cuanto a la historia y al humanismo, basta citar una frase de Heidegger al final de sus dos tomos sobre Nietzsche, en un texto sobre la historia del ser:

La historia del ser no es la historia del hombre y de una humanidad ni la historia de la referencia humana al ente y al ser. La historia del ser es el ser mismo y sólo eso. No obstante, puesto que el ser reivindica al ser humano para fundar su verdad en el ente, el hombre queda incluido en la historia del ser, pero en cada caso sólo respecto del modo en que, a partir de la referencia al ser a él y de acuerdo con ella, asume, pierde, pasa por alto, libera, profundiza o dilapida su esencia⁴⁵.

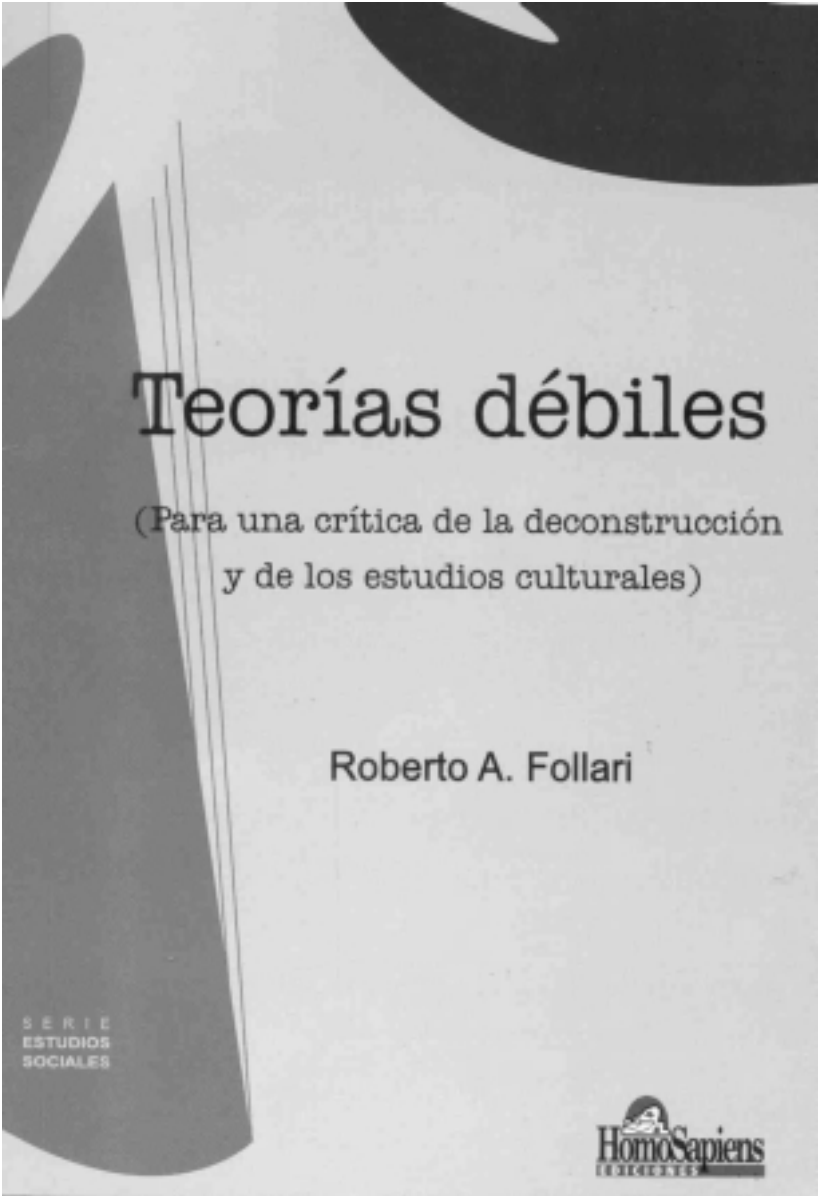
Críticos ambos de la modernidad, las obras de Hegel y Heidegger son como los lados opuestos de una figura y su imagen ante el espejo, que aunque se muevan en una dirección común (pe. a la derecha), lo hacen de manera contraria. Humanismo y antihumanismo, ambos críticos del falso humanismo de la sociedad burguesa y contemporánea, ambos críticos del cientificismo, del imperio de la técnica, de la existencia alienada del ser humano, de la metafísica ahistórica y del culto a la positividad y facticidad del mundo cotidiano, pensar un Hegel vs Heidegger es un esfuerzo supremo que debería en el más estricto espíritu hegeliano, intentar verlos como momentos por integrar en un momento superior, aunque Hegel dijera que la metafísica heideggeriana es apenas un momento de su sistema, y Heidegger dijera que el discurso hegeliano es apenas uno más de los distintos discursos sobre el Ser.

BIBLIOGRAFÍA

- Hegel, G.W.F (1975): *Historia de Jesús*, Taurus, Madrid.
- Hegel, G.W.F (1978): *Escritos de juventud*, FCE, México.
- Hegel, G.W.F (1980): *Lecciones sobre la historia de la filosofía universal*, Alianza, Madrid.
- Hegel, G.W.F (1981): *El concepto de religión*, FCE, México.
- Hegel, G.W.F (1985a): *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, 3T., FCE, México.
- Hegel, G.W.F (1985b): *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Porrúa, México.
- Hegel, G.W.F (1987): *Fenomenología del espíritu*, FCE, México.
- Hegel, G.W.F (1990): *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, Tecnos, Madrid.
- Hegel, G.W.F (1992): *Creer y saber*, Norma, Bogotá.
- Hegel, G.W.F (1993): *Fundamentos de la filosofía del derecho*, Ed. Libertarias, Madrid.
- Adorno, T (1969): *Tres estudios sobre Hegel*, Taurus, Madrid.
- Bloch, E (1985): *Sujeto/Objeto, El pensamiento de Hegel [1947]*, FCE, México.
- Bobbio, N (1985): *Estudios de historia de la filosofía: de Hobbes a Gramsci*, Debate, Madrid.
- Díaz, J. A (1986): *Estudios sobre Hegel*, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- Dussel, E (1991): *Método para una filosofía de la liberación*, U. Guadalajara, México.
- Dussel, E (1992): *El encubrimiento del indio: 1492*, Cambio XXI, México.
- Gadamer, H-G (1988): *La dialéctica de Hegel*, Cátedra, Madrid.
- Habermas, J (1975): *Perfiles filosófico-políticos*, Taurus, Madrid.

45 Nietzsche, T.2., p. 404.

- Habermas, J (1987): *Teoría y praxis. Estudios de filosofía social*, Tecnos, Madrid.
- Habermas, J (1989): *Conocimiento e interés*, Taurus, Madrid.
- Habermas, J (1989): *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Madrid.
- Habermas, J (1990): *Pensamiento postmetafísico* [1988], Taurus, Madrid.
- Habermas, J (1991): *Escritos sobre moralidad y eticidad*, Paidós, Madrid.
- Heidegger, M (1991): *Lógica, lecciones*, Anthropos, Barcelona.
- Heidegger, M (1995): *La fenomenología del espíritu de Hegel*, Alianza, Madrid.
- Heidegger, M (1997): *El ser y el tiempo*, FEC, México.
- Heidegger, M (1999): *Tiempo y ser*, Tecnos, Madrid.
- Heidegger, M (2000a): *Caminos de bosque*, Alianza, Madrid.
- Heidegger, M (2000b): *Nietzsche*, Alianza, Madrid.
- Heidegger, M (2001): *Introducción a la filosofía*, Frónesis-U. Valencia, Madrid.
- Hinkelammert, F (1970): *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia*, Paidós, Chile.
- Hinkelammert, F (1995): *El mapa del emperador*, DEI, Costa Rica.
- Hyppolite, J (1974): *Génesis y estructura de la fenomenología del espíritu*, Península, Barcelona.
- Horkheimer, M (1982): *Historia, metafísica y escepticismo*, Alianza Editorial, Madrid.
- Kojeve, A (1987): *La dialéctica del amo y el esclavo en Hegel*, La pléyade, Buenos Aires.
- Marcuse, H (1970): *La ontología de Hegel*, Martínez Roca, Barcelona.
- Marcuse, H (1984): *Razón y revolución*, Alianza, Madrid.
- Marx, Karl (1984): *Manuscritos: economía y filosofía*, Alianza Editorial, Madrid.
- Mora, A (1999): *Perspectivas filosóficas del hombre*, Euned, San José.
- Papacchini, A (s/f): *El problema de los derechos humanos en Kant y Hegel*, U. del Valle, Cali.
- Taylor, J (1996): *Fuentes del yo, la construcción de la identidad moderna*, Paidós, Barcelona.
- Taylor, J (1993): *Hegel*, Cambridge Press Syndicate, Canadá.
- Valcárcel, V (1988): *Hegel y la ética*, Anthropos, Barcelona.



Teorías débiles

(Para una crítica de la deconstrucción
y de los estudios culturales)

Roberto A. Follari

SERIE
ESTUDIOS
SOCIALES


HomoSapiens
LIBROS Y TEXTOS

Ver reseña de M. Claudia Yarza (p. 135).



Entorno público e individualismo en la modernidad radicalizada. Apuntes para una crítica ética*

The Public Environment and Individualism in Radical Modernity:
Notes for an Ethical Critique

Melania MOSCOSO

*Facultad de Sociología de la Universidad del País Vasco
Lejona, Bizkaia, España*

RESUMEN

La educación cívico moral, como intento sistemático de socialización en los valores democráticos es uno de los principales desafíos a los que se enfrentan nuestras sociedades tardomodernas. A través de un recorrido histórico en torno a las condiciones de emergencia del individualismo y de las transformaciones del entorno público en nuestras sociedades del capitalismo avanzado, el artículo propone que el pluralismo irreducible y la proliferación de esferas normativas son condicionantes sociales ineludibles que mediatizan la eficacia de cualquier ética cívica. Desde estos presupuestos se hacen algunas observaciones a las propuestas de Habermas y de Rawls.

Palabras clave: Ética cívica, modernidad, individualismo, espacio público.

ABSTRACT

The education of civic morality, as a systematic attempt at the socialization of democratic values, offers one of the principle challenges confronted by our late-modern society. Through a historic review as to the conditions related to the emergence of individualism and transformations in the public sphere in our advanced capitalistic societies, the article proposes that irreducible pluralism and the proliferation of normative spheres are unavoidable social conditioners that mediate the efficacy of any civic ethic. Based on these proposals some observations are made in relation to the proposals of Habermas and Rawls.

Key words: Civic ethics, modernity, individualism, public space.

* La redacción de este artículo no hubiera sido posible sin el apoyo de Patxi Lanceros y las oportunas observaciones de mis queridos hermanos doctorandos Javier Martínez Contreras y Fernando Bayón. A todos ellos, gracias.

La postmodernidad es un fenómeno ambiguo; puede reconocerse en ella tanto la culminación del proceso histórico de modernización como la maduración de las fuerzas en contra de la racionalidad ilustrada. Es en todo caso el pathos que nos constituye y que ha convertido lo transitorio y lo contingente en el núcleo central de nuestra experiencia. Los mecanismos que allá por la segunda mitad del siglo XVII provocaron el conjunto de transformaciones sociales que colapsaron el orden social del antiguo régimen son los mismos que hoy restringen la eficacia simbólica de la sociedad moderna para ofrecer orientación cognitiva al actor social, garantizar el vínculo entre los ciudadanos o asignar una base moral al orden social existente. Debido a su desmedido éxito, a su innegable capacidad para infiltrarse en todos los rincones de la vida social, es una modernidad radicalizada. Si en lugar de eso se repara en la habilidad de la tecnología para desplazar los saberes narrativos y convertirse en estructura de predominio, se hace visible la naturaleza post- (moderna, industrial...) de nuestra sociedad cuya principal novedad consiste no en ser -para desconsuelo de nuestra mentalidad ilustrada- una superación crítica de la modernidad, sino en la hegemonía de los presupuestos de verificabilidad y cuantificación.

La modernidad es un proceso histórico que comienza en el siglo XVII y que permite establecer un punto de corte entre el orden social del antiguo régimen y el que le sucede, tanto en las formas de vida socialmente instituidas como en la producción cultural. La ciencia y la aparición de subsistemas sociales son los principales artífices del fin de la sociedad tradicional asediada en un doble proceso de desterritorialización y erosión de la capacidad legitimadora de la tradición. El discreto aunque sostenido aumento de conocimientos científicos permite la emergencia de oficios no productivos y el intercambio de un excedente producido ya de forma intencional. La consecuencias más inmediatas de este aumento de recursos técnicos son el incipiente desarrollo del comercio y una no menos incipiente diferenciación funcional; la primera de ellas impulsa la creación de una serie de redes de intercambio que abocan a la difusión cultural masiva de la época de los grandes viajes en el siglo XVI; la segunda la emancipación de una serie de esferas de la vida social que indagan las condiciones de posibilidad y éxito de su propia acción al margen del imaginario central. Pueden distinguirse dos mecanismos:

a) Desanclaje Espacio-Temporal¹. La expansión de horizontes geográficos provoca una progresiva dis-localación de las actividades sociales en las sociedades tradicionales, que pierden vinculación con las coordenadas espacio-temporales en las que había transcurrido la vida cotidiana. Se ponen de manifiesto las limitaciones contextuales de los propios recursos adaptativos al tiempo que devienen conscientes como tales mecanismos culturales en lugar de ser reflejo del *ordo rerum*. Gracias al desanclaje espacio temporal aparece una red de intercambio económico y cultural que tiene por un lado, el efecto de homogeneizar a cada uno de las sociedades pertenecientes a la misma, y por el otro, de generar un *exterior constitutivo*², “los salvajes” los “no ilustrados”

1 Cfr. Giddens, A: *Consecuencias perversas de la modernidad*. Alianza, Madrid, 1997.

2 El concepto es de Jacques Derrida y se refiere a la importancia estructural de la diferencia en la génesis y recreación de identidades colectivas. La exterioridad proporciona así parámetros de identificación a sus propios miembros y favorece también el aumento de la complejidad, la *diferenciación de la sociedad respecto de sí misma*.

b) Fragmentación: La proliferación de esferas normativas asociadas a los distintos sectores de actividad rompe la vinculación entre el *ethos* y la cosmovisión, a la instauración funcional de órdenes funcionales, le sigue la eclosión de criterios normativos. De este modo el *ethos* unitario del antiguo régimen se fragmenta.

Ambos procesos se retroalimentan reforzando su impacto recíprocamente. El desplazamiento demográfico no sólo cuestiona la eficacia adaptativa del propio orden social en entornos ajenos en los que los propios recursos no confieren ninguna protección, sino que además exige la estandarización de los calendarios y las medidas de tiempo. Se produce *un cambio en las estructuras temporales con las que la sociedad se describe a sí misma*, por primera vez es posible distinguir entre pasado (variación de lo actual), presente y futuro como ámbito de proyección de las consecuencias de la propia acción. La imprenta amplía de nuevo la conciencia temporal del hombre moderno al situar los escritos en un orden diacrónico. En general se produce una percepción acrecentada del cambio del mundo. El marco normativo unitario, congruente e incuestionable de las sociedades tradicionales deja paso a dos modelos irreconciliables de resolución de problemas la tradición, que sigue informando de los ideales de vida buena y proporcionando matrices de sentido, y la innovación que se impone de manera creciente como estrategia adaptativa. La tensión entre pasado y futuro se reproduce a nivel ideológico entre los partidarios de la tradición (conservadores) y los partidarios de la innovación (progresistas). El proceso de modernización desarrolla una serie de mecanismos alternativos destinados a mantener la continuidad de lo social en este panorama convulso; el sujeto, por primera vez reconocible como actor social autónomo se convierte en la piedra angular sobre la que descansa el mantenimiento de la estabilidad social. El individuo como agente moral independiente no sólo comienza a ser una realidad empíricamente constatable, también emerge como dispositivo al que se confían todas las funciones que la tradición ya no es capaz de asumir; el distanciamiento del mundo social reviste características propias en la modernidad; el recogimiento voluntario de la vida mundana que en el mundo antiguo era una realidad residual vinculada con el desarrollo espiritual ahora aparece en un marco de cuestionamiento creciente de la teología y de afirmación paralela de la vida cotidiana. Son precisamente estas peculiaridades de la subjetivación moderna y su progresiva la que nos proponemos bosquejar aquí, señalando cuál pueda ser la contribución del individualismo al (1) proceso de diferenciación funcional y (2) los mecanismos de reapropiación del sentido en el todo social dividido de la modernidad.

1.- Las crecientes necesidades organizativas de estas sociedades incipientemente modernas requieren una cuidadosa objetivación de las relaciones de sus miembros con el grupo social. La interacción social unitaria y no problematizada de las sociedades no diferenciadas se racionaliza a través de roles. La diferenciación funcional exige no sólo la realización de tareas especializadas sino la producción intencional de excedente para mantener los oficios no productivos y las redes de intercambio. Como es sabido, el desencantamiento del mundo antiguo que hizo posible y legítima su explotación sistemática resultó de la confluencia de diversas corrientes del pensamiento del siglo XVII como el racionalismo cartesiano y el “programa científico” de Francis Bacon. El arraigamiento del mecanicismo y la objetivación instrumental no hubiera sido posible sin una modificación correlativa de la relación del sujeto consigo mismo “expresada en la organización metódica, sistemática y dis-

ciplinada de la conducta hacia el cumplimiento de una actividad profesional como un fin en sí mismo”³. Aunque con menor éxito, el racionalismo cartesiano asigna también una base moral a los propósitos de racionalización de la existencia ajena al calvinismo protestante pues propugna la objetivación del mundo —el mecanicismo—, como el férreo control de las pasiones en nombre de la dignidad del ser racional.

2.- Las doctrinas puritanas además de investir de dignidad moral las exigencias de racionalidad propias de la diferenciación funcional proporcionan matrices de sentido que permiten el afrontamiento de situaciones hasta ese momento desconocidas. Este es el caso de las primeras aglomeraciones urbanas del siglo XVIII, que vienen a incrementar por *extrañamiento*⁴ desorientación del sujeto. La concentración de grandes masas poblacionales en las ciudades supuso el desuso de las estructuras funcionales exteriores, siendo sustituidas por los núcleos residenciales recién creados, las barriadas y vecindarios, y la aparición de un nuevo tipo de estratificación económica, circunscrita a éstos. Esta nueva ruptura del ser social indiviso se convierte así en un nuevo vector de identidad, que, a diferencia de las asimetrías en torno al patrimonio del antiguo régimen, no están legitimadas trascendentalmente. Por esta razón, el individuo moderno desarraigado y extrañado necesita un marco axiológico que haga inteligible esta nueva situación vital, vacío cubierto por el protestantismo y todas aquellas sectas religiosas de la época que según Max Weber, tenían “afinidades electivas” con el espíritu del capitalismo. El protestantismo, el metodismo y los movimientos baptistas dotaron de sentido la vida del hombre moderno suturando la brecha abierta entre la distensión de las fuerzas coercitivas tradicionales y la ausencia de itinerarios vitales socialmente⁵ sancionados para el autoperfeccionamiento. Así se asiste al nacimiento de una ascética cuyo origen religioso sólo es reconocible como imagen especular de sus antecedentes medievales, el “sentimiento de criatura” del que emanaba la humildad mendicante deviene programa de dominación del mundo, la preocupación por los bienes materiales, antaño signo inequívoco de bajeza, justa retribución por los sacrificios debidos a la profesión a la par que insinuación de un estado de gracia, que investía de autoridad los logros mundanos. En lugar de renunciar a la vida terrenal, la obligación espiritual consiste en traer el otro mundo a éste mediante su transformación decidida, se trata por tanto de un sujeto autosuficiente, a imagen y semejanza de Dios, pero entregado a los quehaceres cotidianos.

Queda pendiente la cuestión de cómo se imbrican las distintas esferas autónomas de la vida social en la actividad organizada para el abastecimiento y la gestión. Si se tiene en cuenta que la diferenciación funcional es también un proceso de eclosión de horizontes normativos asociados a sistemas de actividad especializada pronto se repara en que además

3 Ruano, Y: *Racionalidad y conciencia trágica: la modernidad según Max Weber*. Trotta, Madrid, 1996.

4 El extraño, por contraposición al forastero, a quien fácilmente puede introducirse en los parámetros de la alteridad, es alguien a quien no se puede ubicar tal como afirma R. Sennet: “el extraño, en tanto que desconocido, puede dominar las percepciones de las gentes que se hallan confusas en torno a su propia identidad, o que pertenecen a un nuevo grupo social que aún no posee etiqueta clara” Sennet, R: *El declive del hombre público*. Península, Barcelona, 1978, p. 64.

5 Utilizando la terminología de Isaiah Berlin, se constata un aumento de la libertad negativa, sin un aumento significativo de las libertades positivas. El liberalismo ahondará esta fractura haciendo prevalecer las libertades de los modernos, sobre las de representación o libertades de los antiguos.

de difuminar el imaginario central tiene el efecto correlativo de convencionalizar esferas dedicadas a la gestión y el buen gobierno del interés general: el ámbito público.

A. DE LA SECULARIZACIÓN DE LA AUCTORITAS A LA INCIVILIZACIÓN DEL CARISMA: EL REPLIEGUE DEL ÁMBITO PÚBLICO

En el dilatado periodo anterior a la modernidad la gestión de las necesidades de la comunidad estaba indisolublemente unida a la tradición, incluso en aquellas sociedades con complejas estructuras de abastecimiento como los estados antiguos el poder estaba trascendentalmente legitimado. En la Baja Edad Media comienza un lento pero continuado proceso de secularización del poder. Del principio de unidad que concebía la sociedad humana como un todo orgánico supeditado a los designios del creador y bajo el control de su valido en la tierra, en los albores del siglo IX, los debates en torno a la dualidad de la naturaleza humana hacen concebible una incipiente separación de la actividad política, todavía meramente conceptual, de la teología. La existencia de dos órdenes separados, uno de los cuales atiende la dimensión espiritual (*sacerdocium*) del hombre mientras el otro se ocupa de la material (*imperium*) se abre camino generando fuertes disputas ideológicas entre la facción eclesialista, que, en base al principio de unidad defiende el pleno poder del papa en cuestiones terrenas, y la anticlericalista, partidaria de la independencia de lo político. Aún cuando ésta corriente de pensamiento sienta el germen del estado secular, su penetración en la vida intelectual no se produce hasta el Renacimiento; Gregorio VI⁶ justificaba con los mismos argumentos que los partidarios de la *plenitudo potestatis* la retracción del papado en asuntos civiles, a saber en el carácter providencial de la dualidad humana. Incluso Marsilio de Padua cuyas tesis han sido interpretadas como partidarias de la absorción de la iglesia en el estado⁷ por reclamar una extensión de poderes de la *ecumene* cristiana en detrimento del papa e invocar la intervención de autoridades civiles asuntos de la iglesia⁸, basaba su oposición a los privilegios fiscales y las numerosas potestades legislativas y jurídicas de la jerarquía eclesiástica en que éstas constituían una tergiversación del mensaje de Cristo. El viejo principio de unidad lastraba todo su pensamiento político, pues pretendía sustituir la autoridad de la iglesia por la de un único estado. No fue hasta el siglo XII cuando la aparición de las ciudades instaure un pluralismo efectivo de poderes soberanos.

La expansión de la cultura urbana en los siglos X-XIV supone un avance decisivo de la secularización que se extendió gracias a la acción sinérgica de tres corrientes. La primera de ellas proviene, como ya se ha dicho, del ámbito cristiano, se trata del ascetismo vuelto al mundo de las sectas protestantes y calvinistas. En efecto, la reforma aumentó la penetración de los dogmas en la vida cotidiana del siglo XVI dando lugar a una racionalización ética de la conducta muy especialmente de la económica. La relación entre el protestantismo y la urbanización se vuelve evidente cuando se repara en los mecanismos psicológicos que hicieron posible el matrimonio *contra natura* de la negación judeocristiana del mundo con

6 "In order, therefore, to purge a way to stain of his origin and to acquire the divine sanction as legitimate parte of of that human society which god has willed, the state needs to be hallowed by the authority of the church". Gierke, O: *Political theories of the Middle Age*. Cambridge University Press, 1987. p. 19.

7

8 Así en 1414 el Concilio de Constanza define al papado como un sistema político de la especie denominadas monarquía limitada. Cfr, Dumont, L: *Ensayos sobre el individualismo*. Alianza Editorial, Madrid, 1987.

un *ethos* del deber profesional que *in extremis*, conduciría a su negación. Desaparecidos ya los operadores cosmovisionales que hacían inteligible y emocionalmente soportable la incongruencia entre destino y mérito, la doctrina de la predestinación ocupó su lugar abundando en la imposibilidad de valorar los designios divinos con criterios de justicia humana⁹. La acción con respecto a fines aparece revestida de una dignidad normativa enteramente nueva, es el nuevo avatar de la virtud cristiana pues permite reconocer al elegido para la salvación en función de su diligencia profesional, y viceversa, eliminar cualquier duda sobre el destino ultraterreno realizando las tareas profesionales de forma intachable. Si se tiene en cuenta que gracias a las transformaciones económicas del siglo XVI la vida urbana estaba sujeta a la contingencia en una proporción hasta entonces desconocida puede entenderse que tal como afirma Yolanda Ruano el deber profesional se hubiera convertido en símbolo de la reapropiación “del sentido definitivamente perdido”¹⁰. Frente a la territorialización y el hermetismo de las sociedades ancestrales, la urbe¹¹ supone una institucionalización del tránsito y la apertura de las relaciones sociales. Es más propiamente un producto de la modernidad que de la mera aglomeración humana, se caracteriza en primer lugar por acentuar los precedentes inmediatos de la actividad capitalista presentes en el Antiguo Régimen. Así, se produce una proliferación de centros estratégicos de comercio y finanzas al tiempo que la creciente especialización en el trabajo agudiza la estratificación y la movilidad social. La sociedad padece los efectos de una desarticulación de las instancias tradicionales de control social, tarea ésta que no puede ser retomada por la burguesía por los numerosos inconvenientes logísticos que ofrecen el mal estado de las vías de comunicación y el extendido analfabetismo. En ausencia de mecanismos institucionales óptimos para ejercer la coerción, la ya mencionada “afinidad electiva” entre protestantismo-luteranismo, hace las veces de mecanismo cultural y convierte la planificación urbana en un instrumento para favorecer la laboriosidad y la expansión del comercio. Como ocurre en el ámbito cosmovisional la estructura concéntrica de las ciudades tradicionales se “resquebraja” y es ampliada mediante departamentos o división de la ciudad en distritos claramente diferenciados entre clases. La actividad económica, cada vez más incierta y a merced de los ciclos económicos, pierde contacto con el abastecimiento de la población relativamente garantizado por el progreso técnico, para concentrarse en su perpetuación a través de la generación de nuevas necesidades, hace aparición el consumo conspicuo de Veblen. La urbe, como entorno impredecible, es un eficaz recordatorio de la incognoscibilidad de la voluntad divina e intensifica la necesidad de obtener signos de la salvación; con razón Calvino consideró la ciudad como medio idóneo para la represión del hombre natural.

Si el Antiguo Régimen se había caracterizado por una tensión equilibrada entre lo público y lo privado, la modernidad es la crónica de su progresivo repliegue ante la privacidad. El acelerado cambio social y las múltiples incertidumbres que acechan a sus habitantes convierten a la ciudad en un escenario hostil a las comunidades sustantivas y al desarrollo

9 Skinner, O: *Los fundamentos del pensamiento político moderno, vol. I. El Renacimiento*. Fondo de Cultura Económica, 1985.

10 Ruano, Y: “Cristianización de la existencia y modernidad occidental. Sobre la genealogía del sujeto moderno en Max Weber”. En *Isegoría*, n° 20, 1999. pp. 89-116.

11 Me remito aquí a la distinción de Manuel Delgado entre ciudad “composición espacial definida por la alta densidad poblacional y el asentamiento de un amplio conjunto de construcciones estables...” p. 23 y lo urbano como opuesto a lo comunal o premoderno.

de lealtades personales, progresivamente relegado al entorno privado. Es interesante observar cómo el dominio público que los contemporáneos de Calvino tenían en mente era aquel en el que el hombre se hacía a sí mismo, el entorno cuyo complejo entramado institucional le permitía al ciudadano dedicarse a sus quehaceres mundanos con plena dedicación, se fue convirtiendo paulatinamente en feudo de la inmoralidad. Este proceso avanza en dos direcciones:

a) Conversión de lo privado en el dominio del yo: la generalización de la competencia mercantil en la ciudad supuso, tal como se ha mencionado con anterioridad, el ascenso de la duplicidad y la hipocresía en las relaciones sociales urbanas y su investimento en la falsedad por contraposición al entorno privado, para el que quedaba reservada la expresión genuina del yo. Esta peculiar atribución de funciones es enteramente nueva, con anterioridad a la modernidad el dominio próximo al yo se caracterizaba como lugar de la naturaleza, aquel en el que el hombre realizaba su naturaleza humana.

Como resultado de un largo proceso de secularización que había sido sancionado por el proceso revolucionario a partir del siglo XIX, la interioridad humana se convierte en todo aquello en lo que merece la pena creer, lo privado se convierte en el entorno legítimo para el cultivo de la personalidad. El acceso a la arena social de la personalidad lleva aparejada una intensa preocupación por el poder revelador de las apariencias, que se manifiesta tanto en el arquetipo del *flanêur*, el espectador silencioso de la vida cotidiana como la en irrupción de un nuevo *ethos* basado en el temor a la revelación involuntaria del carácter que promueve una nueva variedad de dominación, que se infiltra en las manifestaciones vitales de los ciudadanos para convertirlos en fetiche de su “yo auténtico”. Sin duda, la desarticulación de las jerarquías tradicionales supuso grandes progresos sociales medidos en movilidad social y autonomía de los actores, pero dio lugar a formas específicas de dominación: las relacionadas con la eliminación de los obstáculos impersonales a la realización del deseo individual. Tocqueville consideraba estas modalidades emergentes como dependientes de dos fenómenos íntimamente emparentados: la perversión del principio de legitimidad democrática y el repliegue de la participación pública. Creía este autor que la adhesión popular al principio de igualdad se debía a que era interpretado como una legitimación de la consecución personal de los deseos sin demora; bajo esta concepción se justificaba tanto la tiranía de las masas sobre la base de una identidad común articulada en torno a la persecución de los fines individuales, como la retirada de la arena cívica, percibida de forma creciente como espacio de inmoralidad, incapaz de atender las absorbentes necesidades de la personalidad, erigida ya en principio social. El nacimiento de la “sociedad íntima”¹², conjurada por la desarticulación de las identidades colectivas y el ascenso del narcisismo, opera mediante el derrumbamiento sistemático de las barreras impersonales que marcan la distancia entre el yo y la satisfacción de los propios deseos, traducido en una incapacidad para contener los problemas derivados del carácter constitutivo de la hostilidad en las relaciones humanas, y en la creciente incapacidad del hombre moderno para intervenir en los resortes objetivos de la desventaja; toda vez que ésta se internaliza y es considerada como una expresión de las capacidades o potencialidades del sujeto¹³. Existe un paralelismo entre el as-

12 Richard Sennet sitúa el ascenso de la personalidad como principio social en 1840. Cfr. Sennet, R: *Op. cit.*

13 La “personalización” de la desigualdad sirve tanto para degradar al trabajador hacia tareas más descualificadas como para aplazar sine die la promoción. Cfr. Sennet, R: *Op. cit.*

cetismo vuelto al mundo de los calvinistas y la autoabsorción narcisista, ambos comparten la internalización de los condicionantes percibidos de la injusticia, pero si los calvinistas lo utilizaban para incrementar su control de la realidad, el narcisista se limita a proyectar sobre ella sus necesidades sin atender a su importancia sustantiva como escenario en la que se desarrolla la acción humana individual y colectiva.

b) Pérdida de la dimensión pública de la familia: la continua expansión del comercio provocó una ruptura en la continuidad familiar de los negocios, con lo cual la familia perdió un importante vector de proyección hacia el conjunto de la sociedad. La familia se define desde presupuestos narcisistas, esto es, como reserva privilegiado para la satisfacción de las necesidades del yo.

Del mismo modo que el cultivo de la personalidad ha invadido instancias como la familia y el trabajo, así ha modulado los parámetros culturales que definen las cualidades necesarias para el ejercicio del poder. Max Weber definía el carisma como una “cualidad, que pasa por extraordinaria... de una personalidad, por cuya virtud se la considera en posesión de fuerzas sobrehumanas o sobrenaturales –por lo menos extracotidianas y no asequibles por cualquier otro¹⁴. La excepcionalidad del líder carismático en virtud de su diferencia con el resto de los mortales ejercía un efecto desestabilizador que facilitaba el cambio social. Por el contrario el líder moderno trata de acentuar su semejanza con el resto de los ciudadanos y de justificar su posición mediante la expresión de una personalidad realizada, de este modo encarna la igualdad de condición, transformando su eficacia política convirtiéndola en cuestión de legitimidad personal, desviando la atención de sus propuestas hacia su personalidad.

B. LA EMERGENCIA DE LA ÉTICA COMO ÁMBITO NORMATIVO INDEPENDIENTE: DEL SUJETO TRASCENDENTAL KANTIANO A LA EPISTEMOLOGÍA LIBERAL

Al igual que con lo político, el resquebrajamiento del imaginario central produce una relativa convencionalización de la moral entendida como marco regulativo propio de las relaciones entre personas. El cuestionamiento de la tradición produce fenómenos como una progresiva apertura de los horizontes de libertad (expresada en un mayor número de ámbitos vitales abiertos a la elección individual (pareja, trabajo) y la emergencia de un actor social relativamente autónomo, consciente de los roles sociales que ejecuta. En esta tesitura, la sinceridad, tímido llamamiento a desear ser lo que la comunidad espera de nosotros, se convierte en la categoría moral del siglo XVII, y su opuesto, la hipocresía, el vicio que refiere la perversión de un actor social racional que orienta instrumentalmente su conducta, y que, en consecuencia, utiliza las normas sociales en su propio provecho. Tanto una como otra apuntan al hecho de que prescindir de las prescripciones comunitarias o utilizarlas en beneficio de algo que no sea el colectivo son posibilidades efectivas en la modernidad.

La emergencia de la moralidad como ámbito regulativo que reclama las relaciones de reconocimiento como objeto propio necesita, al igual que las restantes esferas funcionales, de criterios independientes de eficacia y legitimidad. El deontologismo kantiano es tal vez

14 Weber, M: *Economía y sociedad*. Fondo de Cultura Económica, Madrid. 1964, p. 193.

la tentativa más sistemática de respuesta a una ética por primera vez reconocible como espacio normativo propio. Es sin duda en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* donde las líneas maestras de su propuesta se exponen de manera más explícita. Este libro ve la luz en un escenario de crisis de la unidad teleológicamente fundada entre razón ética y estética, en el que empiezan a hacerse manifiestas las servidumbres de la sociedad arcaica, cuyas constricciones sobre la libertad individual son inasumibles en la incipiente expansión de horizontes vitales, y trata en definitiva de especificar la particularidad normativa de la moral entre los diversos conjuntos regulativos asociados a las distintas esferas funcionales. Kant diseñó una propuesta ética adecuada a este escenario; su carácter vinculante provenía no de una cosmovisión trascendentalmente legitimada sino de la participación en una comunidad de seres racionales que sirve para extraer una estructura axiológica valedera para todos los hombres y por esta misma razón universal; el compromiso de las sociedades arcaicas con el todo social y la consiguiente ausencia de codificaciones de la autonomía individual se subsana con la segunda formulación del imperativo categórico kantiano: “no utilizarás a nadie como puro medio”.

El programa kantiano de fundamentación de los juicios en la razón práctica, en su creencia de que es posible alcanzar un conocimiento científico de la praxis comparable con el de la teoría, se ha revelado como un proyecto de destrucción de lo particular y lo hetero-géneo en nombre de la unidad del hombre. Sin embargo sería injusto imputar a Kant todas las dificultades asociadas a la metafísica humanista, ya que la primera formulación del imperativo categórico en lugar de defender la universalización de conducta se limita a señalar únicamente aquellas conductas que no son compatibles con la forma de universalidad. Como el propio Kant señala en el segundo capítulo de la *Fundamentación de la metafísica de las Costumbres* la prescriptividad de los enunciados formales no proviene de su relación con ningún a priori de la racionalidad, antes bien, de su relación con la voluntad empírica del agente que busca maneras generales de actuar.

Algunos de los más destacados seguidores de Kant han optado por acentuar la vertiente más fundamentadora de su proyecto, reforzando las pretensiones universalizadoras del mismo mediante artificios formales cuya base es un agente social de voluntad transparente y unitaria o bien una intersubjetividad trascendental definitivamente reconciliada en las estructuras universales del habla. Tal es el caso de Jürgen Habermas y John Rawls quienes sin duda aciertan al señalar el nudo gordiano de la filosofía política actual, encontrar un principio de legitimidad democrático capaz de hacer sitio a los distintos ideales comprensivos que compiten en el ámbito público sin menoscabo de los derechos de representación mayoritaria, pero responden con desigual fortuna a sus desafíos. Habermas sitúa este principio como punto culminante de un proceso de emancipación que, a resultas de un procedimiento dialógico¹⁵ reune la razón escindida de la modernidad.

Rawls por su parte asume¹⁶ que la cooperación social es la consecuencia de extender a toda la sociedad la elección racional de un individuo en la posición original; la elimina-

15 Habermas, J: *Teoría de la Acción Comunicativa*. Taurus, Madrid, 1987.

16 Desde su primitiva formulación en el año 71 la Teoría de la Justicia de John Rawls ha experimentado un notable rebajamiento de los contenidos metafísicos de su teoría. Estas modificaciones son especialmente evidentes en lo que se refiere al procedimiento por el que se deducen los términos de la cooperación equitativa; en *Teoría de la Justicia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1976, tales términos se definen por justicia pro-

ción de todos las contingencias respecto al lugar que un ciudadano ocuparía en la sociedad abocaría a la elección de un modelo equitativo que expandiría el sistema de derechos y libertades semejantes disponibles para todos los ciudadanos previendo formas de protección para los más desaventajados. Al igual que Kant, Rawls deriva los principios básicos de la convivencia de la elección un sujeto idealizado, pero en lugar hacerle poseedor de una serie de *a priori*s compartidos, lo emplaza en un entorno de escasez moderada en compañía de otros. La “insociable sociabilidad” que Kant suponía en la naturaleza se transforma en la pretensión de contener los excesos del egoísmo individual mediante un artificio de racionalidad procedimental, el velo de la ignorancia, que oculta al sujeto racional cuanto necesita para la actualización de sus tendencias predatorias. Seguramente la masiva aceptación de un constructo contrafáctico como la posición original y es una buena prueba de la escasa aceptación que hoy tiene entre nosotros lo público como bien sustantivo.

Por la cuidadosa puesta en escena que supone la posición original, que excluye todos los contingentes relativos a la vida social, los dos principios de la justicia de Rawls tratan de generalizar preceptos de un ideal de vida buena liberal obviando la disputa inherente a la negociación práctica. Al igual que las condiciones ideales del discurso los principios de Rawls se pretenden caracterizaciones neutrales de la justicia.

Estos constructos moralmente idealizantes pretenden blindar los derechos individuales frente a las amenazas de la razón instrumental o la instauración de situaciones de injusticia. Sin embargo el recurso heurístico a un sujeto racional podría revelarse contraproducente para la expansión efectiva y no meramente nominal de los derechos individuales. Así el uso de artificios de racionalidad procedimental oculta la raigambre en el mundo social de la vida, en el particular ideal comprensivo del Occidente ilustrado de las decisiones alcanzadas por tales procedimientos. Baste comprobar la presteza con que determinadas cuestiones son eliminadas de la agenda política para ser relegadas a la moralidad privada o su tendencia a asociar tendencias estructuralmente desventajosas a la etnia o al género para convencerse de la dependencia interna de la epistemología liberal con los discursos dominantes. Si se tiene en cuenta que todos los discursos se imbrican en un conjunto de reglas de sentido con base en una formas de vida compartidas de las que extraen su significado se advierte que el procedimiento formal destinado a sancionarlo como moralmente bueno es tan innecesario para refrendar su validez al interior de la comunidad moral que lo genera, en la medida en que no añade nada al juicio moral previo, como ineficaz al exterior de la misma, donde su naturaleza extemporánea con relación a las vicisitudes de la vida cotidiana y las representaciones colectivas lo seguirán haciendo inoperante. Todo consenso formal requiere por tanto un acuerdo previo en relación a las formas de vida. La pretensión de fundamentar en una racionalidad universal los principios básicos de la convivencia en-

cesal perfecta, esto es, con arreglo a un criterio previo al resultado del reparto, por el contrario en *El Liberalismo político*, Ediciones Crítica, Barcelona, 1996, los términos de la cooperación se establecen según justicia procesal pura, esto es “exigiendo y definiendo las condiciones equitativas en el aquí y el ahora” (*Op. cit.*, p. 56). Este distanciamiento del proyecto de fundamentación kantiana ha sido el origen de su reciente disputa con Habermas (véase al respecto Habermas J; Rawls, J: *Debate sobre el liberalismo político*. Paidós, Barcelona, 1998) quien insiste en recurrir al derecho positivo como nexo de unión entre facticidad y validez, habiendo publicado un libro de este mismo nombre en el que argumenta la vigencia de sus propósitos y desarrolla todas sus implicaciones imaginables. Puede constatar una evolución en el pensamiento de John Rawls, hoy bastante cercano al republicanismo cívico de Michael Walzer, no así en Habermas, quien aún hoy, es un fiel exponente del pensamiento ilustrado, como puede comprobarse en su último texto. Vid., Habermas, J: *Facticidad y validez*. Ediciones Trotta, Madrid, 1998.

cubre un ejercicio de poder consistente en hacer extensivos determinados juegos del lenguaje fuera de su ámbito específico.

C. LA AMBIGÜEDAD DE LO MODERNO Y EL PLURALISMO IRREDUCTIBLE COMO FACTUM DE LA CONVIVENCIA

Comenzaba este artículo caracterizando la modernidad como un fenómeno bifronte; la pertinacia con la que trata de trascenderse a sí misma permite reconocerla como prolongación incombustible de la Ilustración, sin embargo el *collage* caótico al que nos abocan sus numerosas contradicciones internas la delatan como incapaz de procurar ninguno de los fines a los que decía servir, sea éste un nuevo avatar del espíritu o los propósitos emancipadores del humanismo revolucionario. Detengámonos un poco más en la dinámica de sus aporías.

En lo que respecta a los mecanismos de modernización señalados al inicio, se aprecia la extraordinaria eficacia con que abordan su cometido y más concretamente en la ciencia un importante cambio cualitativo. En efecto la ciencia pierde su originaria función logoteórica, destinada a la producción del conocimiento en beneficio de la transformación instrumental del mundo, bien es cierto que a cambio de exportar a rincones insospechados de la vida social su propia acción. La simbiosis entre tecnociencia (aparato destinado a la transformación sistemática del mundo) y los tres subsistemas originarios analizados por Max Weber permite esclarecer la radicalización de la modernidad. La relación entre tecnociencia y los subsistemas weberianos es doble, de un lado amplifica la eficacia de los sistemas expertos y aparece como principal impulsor de la calidad de vida medida en disfrute de bienes de consumo, de otro se inviste de las funciones propias de los distintos subsistemas, en un proceso incesante de ramificación que impide reconocerla como programa unitario, y mina su eficacia legitimadora: sus presupuestos se convierten principios rectores de distintas esferas de la actividad social, deviene como afirma Hans Jonas¹⁷ en metafísica negativa que postula que aquello que se sustraiga a los presupuestos de cuantificación y verificabilidad carece de valor.

a) *Ciencia y técnica como ideología*¹⁸: el solapamiento de tecnociencia y subsistema cultural hace posible promover interpretaciones de la realidad tendentes a atenuar determinadas zonas de conflicto potencial. Así, se resaltan conflictos periféricos con el único objetivo de encubrir el conflicto central “la injusticia del sistema de mercado”,¹⁹ que ha devenido en hegemónico en la modernidad. Paralelamente la cultura ha institucionalizado la marginalidad (todas las teorías sociales son críticas, los movimientos sociales alternativos). El modernismo indica a la ciencia por dónde proseguir en la exterminación de la ambivalencia, siendo su función detectar y hacer públicos los efectos no deseados de la acción, en suma, poner en conocimiento de la tecnociencia las disfuncionalidades emergentes para su pronta corrección.

17 Jonas, H: *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Ed. Herder, Barcelona, 1995.

18 Habermas, J: *Ciencia y técnica como ideología*. Tecnos, Madrid, 1984.

19 Cfr. Habermas, J: *Op. cit.*

b) *Ciencia como industria del conocimiento*²⁰: La producción científica se optimiza de forma industrial, es objeto de una investigación sistemática con la finalidad de incrementar al máximo sus propios rendimientos tal como hizo con el sistema productivo. El resultado es un incremento sin precedente de sus rendimientos, medibles en la aceleración del ritmo de producción de conocimientos como en el aumento de recursos materiales y humanos.

c) *Tecnologías del yo*²¹: conjunto de dispositivos teórico-prácticos que autorizan el ejercicio del poder disciplinario definiendo patrones de normalidad para luego reconducir situaciones consideradas como patológicas o anormales. El sujeto en quien se han depositado los resortes de la moralidad y de la autodeterminación es ahora objeto de un estrecho seguimiento con la finalidad de contener desviaciones en el uso de la libertad y garantizar la normatividad social más allá de su improbable refugio en la conciencia individual. Las ciencias humanas han hecho una inestimable contribución a la racionalización del control social, cada una de las especialidades define estándares y establece procedimientos para cuantificar y corregir las desviaciones. Frente al poder soberano del Antiguo Régimen, caracterizado por la excepcionalidad y la asimetría el poder disciplinario es difuso y ubicuo, difícilmente identificable como dominación, por lo que dificulta las respuestas de corte revolucionario y asegura la conformidad de los sujetos a través de la vigilancia constante de los múltiples agentes a los que recluta. Procede mediante la fiscalización meticulosa de lo que en el siglo XVIII se denominaba la naturaleza humana y su fin no es otro que delimitar las condiciones de su propio éxito, en activar eficazmente los resortes de la seducción. La perversión de este dominio de sí es la tiranía íntima, el retroceso de lo público en nombre del yo. Bajo este régimen se instaura una percepción proteica del mundo que combate lo impersonal por desvalorización y depleción emocional. Al igual que el poder disciplinario su perversión recluta diversas instituciones transformándolas en comunidades morales basadas en la revelación de sentimientos. Estos bastiones emocionales frente a la sociedad externa creen en la posibilidad de erradicar la agresividad de los grupos humanos reduciendo sus dimensiones y derribando las barreras existentes entre sus miembros. Su cierre al exterior no sólo priva al yo de enriquecedoras experiencias de la alteridad, sino que absolutiza el yo colectivo eliminando cualquier resquicio lúdico de autodistancia. El deterioro de la interacción social es evidente cuando se advierte que el incremento de la visibilidad y el correlativo aumento de la insociabilidad es el mecanismo gracias al que la concepción liberal del individuo, contraria a la psicología evolutiva y al sentido común, se ha encarnado en nuestras sociedades hasta el punto de naturalizar los derechos y socavar así las estructuras de reciprocidad en las que se asienta el reconocimiento. Es difícil que procedimientos de educación cívica consistentes en el perfeccionamiento del juicio moral tengan algún efecto si se reserva a los operadores afectivos de la convivencia un lugar marginal en los procesos de socialización.

Las dificultades asociadas al proyecto de Habermas, muy particularmente en lo que concierne a su pretensión de validar un principio de legitimidad democrático mediante un principio moral universalista ilustran a la perfección los efectos de la diferenciación fun-

20 Lamo Espinosa, E: *Sociedades de cultura, Sociedades de ciencia. Ensayos sobre la condición moderna*. Ed Nobel, Oviedo, 1996.

21 Foucault, M: *Tecnologías del yo*. Paidós, Barcelona, 1990.

cional exacerbada. Caducado ya definitivamente el paradigma moderno de la subjetivación, cabría preguntarse cuál es el lugar respectivo del discurso moral y de lo político cuya trayectoria se ha revelado como irreconciliable. La postmodernidad se enfrenta a desafío de asegurar el lazo social renunciando al consenso normativo de las sociedades arcaicas, inasumible por la proliferación no sólo de los imaginarios periféricos, sino de los marcos normativos de los distintos subsistemas expertos. El conflicto moral bajo condiciones del pluralismo irreductible es fruto de la colisión de interpretaciones de la realidad de las distintas esferas funcionales e ideales de vida buena, esto es, por la ambivalencia en sentido normativo. La distinción entre el juicio y su fundamentación no sólo es indiscernible analíticamente, siendo la formulación de primer y segundo grado de un mismo juego del lenguaje, sino también perverso, pues oculta mediante un artificio metafísico buena parte de los puntos de vista y normatividades relevantes en un conflicto dado. Con razón Martha Nussbaum señala que las tentativas de encontrar fundamentación trascendental a los conflictos prácticos es fútil—por encontrarse más allá de la capacidad humana, y destructiva— “...pues la gloria del fin prometido hace parecer indigna la tarea humana posible”²², cuando además se repara en las connivencias con los discursos dominantes, se evidencia perversa. Ha llegado ya la hora de devolver el principio de no contradicción a su ámbito epistemológico originario para recuperar la convivencia desde la humildad de las apariencias. La recuperación de una nueva *phronesis* como arte del conflicto práctico permitiría seguir el entrelazado de las distintas normatividades en el mundo social de la vida sin los peligros de un punto arquimédico no por externo menos falaz. Un esfuerzo análogo en la res pública en favor de la explicitación hermeneútica de la cultura pública semejante al que propone el último Rawls recuperaría la política como arte de lo posible.

22 Nussbaum, M.C.: *La fragilidad del bien: fortuna y ética en la tragedia griega*, Edición Visor, Madrid, 1996. p. 422.



El presente volumen reúne treinta y dos ensayos especialmente preparados por los miembros del Grupo de Trabajo (GT) “Cultura y Poder” (antes “Cultura y Transformaciones Sociales en Tiempos de Globalización”) del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO). Estos textos constituyen versiones revisadas de las ponencias presentadas por colegas de Argentina, Brasil, Chile, Colombia, Ecuador, Estados Unidos, México, Perú, Puerto Rico y Venezuela en la ara. Reunión del GT realizada en Caracas, en noviembre de 2001.

Una de las dos ideas articuladoras de este libro es la de “prácticas intelectuales”. Con esta idea se busca cuestionar el “sentido común” que la institucionalidad académica y las industrias editoriales han impreso sobre la idea de “intelectual”, reduciéndola a sólo algunas de tantas formas posibles, las centradas exclusivamente en la escritura. A la vez, la idea de “prácticas intelectuales” permite poner de relieve la importancia de la amplia diversidad de formas que asumen las “prácticas intelectuales”. La otra idea arti-

culadora del volumen es la de “cultura y poder”. Esta idea permite poner de relieve específicamente el conjunto particular de prácticas intelectuales orientadas a lo cultural (simbólico social) de lo político y lo político (de poder) de lo cultural. De manera complementaria, estos ensayos debaten también acerca de los riesgos, retos y oportunidades que la creciente institucionalización de la idea “Estudios Culturales” genera para el campo, más amplio, de las Prácticas Intelectuales en Cultura y Poder.

Este volumen ofrece tanto una mirada de conjunto como estudios particulares acerca de algunos aspectos relevantes del amplio campo de los Estudios y Otras Prácticas Intelectuales Latinoamericanas en Cultura y Poder. Los ensayos incluidos en este volumen nos ofrecen perspectivas novedosas sobre aspectos de los escritos de algunos intelectuales contemporáneos ampliamente conocidos, como por ejemplo Jesús Martín Barbero, Augusto Boal, José J. Brunner, Néstor García Canclini, Martin Hopenhayn, Elizabeth Jelin, Oscar Landi, Anibal Quijano, Nelly Richard, Silvia Rivera Cusicanqui, Silviano Santiago, Beatriz Sarlo, entre otros. Pero lo hacer mostrando cómo la mayoría de los nombrados no sólo se han dedicado a la escritura, sino que de maneras muy diversas, a través de sus escritos o de otras acciones relacionadas con estos, se han involucrado en variadas dinámicas sociales. Además algunos de los ensayos —como por ejemplo los dedicados a José C. Mariategui José M. Arguedas, Paulo Freire y Angel Rama— ponen de relieve antecedentes de esta tendencia tan propia de los intelectuales latinoamericanos a desarrollar sus prácticas dentro y fuera de la academia; o cuanto menos a poner especial atención al vínculo con actores sociales fuera. Por otra parte, algunos de los ensayos enfocar en otros tipos de prácticas intelectuales, como por ejemplo las que se desarrollan en el seno de movimientos teatrales, o en el marco de los movimientos sociales feministas, de derechos humanos, indígena, y afro-latinoamericanos. Incluso algunos de ellos analizan experiencias en proceso de tipos alternativos de universidades, como la Intercultural de los Pueblos Indígenas, en Ecuador y la de las Madres de la Plaza de Mayo, en Argentina. El volumen desafía no sólo fronteras entre la academia y fuera, sino también entre América Latina y Estados Unidos. Así, se incluye un ensayo sobre prácticas intelectuales en el seno de movimiento chicano, en Estados Unidos y otros sobre los debates acerca de la identidad puertorriqueña entre intelectuales de “la isla” y “del continente”.

La visibilización y análisis del campo de las Prácticas Intelectuales en Cultura y Poder (que incluye “Estudios” pero no se agota en ellos) puede resultarnos útil para revisar las relaciones entre prácticas académicas y extra académicas, así como también los contenidos y modos de enseñanza-aprendizaje institucionalmente sancionados en los estudios sociales y humanísticos de la mayoría de las universidades latinoamericanas. De esas experiencias también pueden surgir sugerentes vías para articular tres ámbitos de acción que pocas veces son creativamente integrados en la mayoría de universidades: docencia, investigación y extensión.



Ciencias sociales, inflexiones políticas y contexto histórico-cultural. Desde la modernidad negativa hasta la posmodernidad

Social Sciences, Political Inflections, and Historic Cultural Context.
From Negative Modernity to Post-Modernity.

Ernesto ESPECHE

*Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional de Cuyo,
Mendoza, Argentina*

RESUMEN

Nos proponemos revisar la articulación de la política y la cultura con las ciencias sociales, en el marco de la crisis de la razón y a lo largo del periodo que abarca desde la modernidad negativa hasta la posmodernidad. A tal efecto, ubicamos los cambios producidos en las concepciones científicas de lo social en el contexto de sus condiciones históricas particulares. Dos elementos intervienen en esta posición. Por un lado, la historicidad, o la idea de que sin el pasado, el presente es inexplicable; y por el otro, el señalamiento de la relación interna entre realidad y conciencia.

Palabras clave: Modernidad negativa, posmodernidad, ciencias sociales, cultura.

ABSTRACT

The purpose of this article is to review the articulation of politics and culture through social sciences, in the framework of the crisis of reason, and over a period that includes from negative modernity to post-modernity. In order to do this the changes produced in the scientific conception of what is social, and in the context of particular historic conditions are both identified and ordered. Two elements intervene in this position: on the one hand, historicity, the idea that without a past, the present is inexplicable, and secondly, the affirmation of an internal relation between reality and consciousness.

Key words: Negative modernity, post-modernity, social sciences, culture

Hacia la segunda mitad del siglo XIX dominaba, en el mundo occidental, una visión optimista de la ciencia en tanto promesa de resolución científico-tecnológica de las grandes problemáticas. En este contexto se suponía que la razón ocuparía todo, hasta incluso desplazaría a la religión; el mismo Freud aseveraba que “la ciencia es la nueva fe”. Desde una naciente teoría marxista se vaticinaba una inminente revolución protagonizada por el proletariado, fundante de una nueva etapa histórica que pondría fin al capitalismo¹.

Pero ya en el siglo XX aquel optimismo fue derivando en una marcada crisis de la razón que se expresó en diversos campos.

El capitalismo fue lentamente cediendo derechos sociales hacia las clases populares. Esto fue interpretado por algunos como una estrategia burguesa para conservar su dominio sobre el planeta y de este modo dilatar la llegada de la revolución anunciada por Marx. Para la izquierda esto significó un quiebre, que se expresó en la Segunda Internacional y en las dos concepciones que a partir de allí quedan evidenciadas: por una parte, los reformistas socialdemócratas que valoraban los logros y avances de los sectores populares dentro del capitalismo; por otra, aquellos que, encabezados por Lenin, seguían apostando a una profunda revolución, sólo realizable a condición de que un partido revolucionario se transformaba en la vanguardia que “guiara” al proletariado hacia aquel escenario imaginado por Marx.

Con el tiempo esta posición revolucionaria continuaría mellando aquel optimismo propio del siglo XIX; en efecto, por diferentes motivos, tanto la revolución rusa como la mexicana resultaron con el tiempo desilusionantes en tanto se alejaban del ideario marxista. Las dos guerras mundiales y el surgimiento del nazismo y el fascismo fueron incrementando la tendencia pesimista, aunque este pesimismo no se traducía en despolitización; por el contrario, se practicaron nuevas experiencias, cuestionadoras de viejas fórmulas, en la búsqueda de transformaciones profundas.

En el campo de la ciencia, el relativismo y el determinismo contribuyeron a denunciar las paradojas de un positivismo fundado en valores tales como la neutralidad y la objetividad que, a la luz de las críticas, habían servido de elementos disciplinadores. Cada uno en su medida, colaboraron a derribar las viejas creencias: el “inconsciente” de Freud, la distinción lengua-mundo en el terreno de la lingüística y las posiciones antirracionalistas en filosofía. También las vanguardias artísticas, con su auge en la década del 20, produjeron una fuerte ruptura y fueron importantes en este sentido a lo largo del siglo.

La modernidad hegemónica, metodista, homogeneizante, disciplinaria y sistemática, produjo durante su vigencia, como su polo negativo necesario, una modalidad opuesta, una modernidad negativa que, desde la Escuela de Frankfurt al posestructuralismo, fueron desarrollando un programa de paulatina radicalización que fue derrumbando la noción de razón como fundamento. Comenzaba entonces a entrar en crisis la razón, o mejor dicho, lo que empezaba a desplomarse era una idea de razón, aquella que la pretendía autofundada, suficiente, universal y fiel lectura de la esencia del mundo. Con ella se derrumbaba la creencia en el acceso a un mundo “mejor” que llegaría junto y gracias al avance de la racionalidad. Esta idea de crisis de legitimidad de la razón y las críticas internas de la modernidad, dominaron el siglo pasado, acompañadas de intensas prácticas políticas.

1 Follari, R (1990): *Modernidad y posmodernidad: una óptica desde América Latina*, Aique/ Rei/ IDEAS, Buenos Aires. p. 38 s.

Con la inflexión posmoderna de fines del siglo XX llegaría una primera interpretación de un nuevo encuadre cultural, en algún sentido despolitizador, propicio para la instauración del neoliberalismo. Pero las prácticas de los nuevos movimientos sociales y la correspondiente reflexión teórica, crítica de resistencia al modelo socio-económico vigente, mostrarían, ya en los inicios del nuevo siglo, que subsistía aún en contextos desfavorables un lugar para la política y la transformación.

MARXISMO Y CRISIS DE LA RAZÓN

Cuando la razón dialéctica marxista se descompone en una utopía, en una ciencia y en una política es imposible reconocer en ella, afirma Vittorio Strada, esa enérgica novedad revolucionaria que tuvo mientras fue vista en su integridad².

En efecto, la razón en el marxismo también entró en crisis en la medida en que los seguidores del propio Marx parcializaron su interpretación desintegrando la unidad de su pensamiento, tal como ocurrió por ejemplo durante el stalinismo soviético o, desde otro ángulo, en el cientificismo althusseriano

El autor italiano, de formación gramsciana, toma como base la última de las *Tesis sobre Feuerbach*: “los filósofos sólo han interpretado de diversos modos el mundo, en cambio de lo que se trata es de transformarlo”. Sostiene que no se podría hallar otra enunciación más clara acerca del proyecto teórico-político de Marx, aunque en ocasiones la tesis es interpretada como la superación absoluta de la praxis sobre la teoría.

Para despejar el significado del aserto, propone el siguiente análisis. En realidad el objeto de los dos verbos, interpretar y transformar, es el mundo, mientras que el sujeto de la primera proposición es la filosofía. Encontramos también dos adverbios: “solo” y “en cambio”, esto quiere decir que no hay una contraposición completa entre el decir y el hacer, entre el interpretar y el transformar. El autor concluye que el sujeto de la transformación no puede ser otro que la filosofía, sujeto también de la interpretación de la primera frase. Así, la transformación del mundo debe ser la realización de un proyecto de la filosofía. Es decir que la transformación del mundo se dará por una interpretación transformada del mismo, y por ello la transformación será en primer lugar interpretativa.

En la *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, Marx llega a la misma conclusión: “lo mismo que la filosofía encuentra en el proletariado sus armas materiales, el proletariado encuentra en la filosofía sus armas intelectuales [...]. La filosofía es la cabeza de la emancipación, mientras que el proletariado es su corazón”³. Esto marca la soldadura que en la razón marxista existe entre filosofía y sujeto revolucionario, entre la interpretación y la transformación.

Marx realizó una síntesis entre la ciencia, un proyecto de emancipación universal y una teoría de esa emancipación; descomponer esa totalidad es el núcleo problemático de las sucesivas parcializaciones en que cayeron algunos de sus seguidores.

2 Strada, V (1993): “Interpretar y transformar”, en A. Gargani: *Crisis de la razón*. Siglo XXI, México. p. 163.

3 Ibid., p. 64.

LA ESCUELA DE FRANKFURT

La Escuela de Frankfurt tuvo un importante papel en la crítica social y estética de la modernidad. Comenzó a perfilarse hacia fines de la década del 20, en una Alemania aún poco desarrollada y en la emergencia del auge del nazismo que se erigía tras el fracaso de las luchas obreras en un contexto donde casi no había margen para la resistencia y la esperanza. Era también un momento en que, tras la muerte de Lenin, el marxismo oficial se inclinaba hacia la centralización jerárquica y autoritaria. La filosofía existencial y subjetivista cobraba auge y el psicoanálisis era reintegrado a la cultura oficial.

Los autores englobados en esta escuela realizan una muy dura crítica del iluminismo y de los efectos que dejaron el positivismo y el racionalismo en la vida cotidiana. Argumentan que el privilegio otorgado al ordenamiento racional, con el consiguiente desprecio por lo estético y lo místico, posibilitó una “venganza de la naturaleza”, encarnada en el nazismo en una suerte de barbarie estetizada, reflejada en los discursos, desfiles y luces características de la Alemania nazi, elemento que también se hace presente en el cine alemán de la época⁴.

Con bases conceptuales hegelianas y surgidas de la filosofía clásica alemana, los autores frankfurtianos retoman la teoría marxista (aunque fueron acusados de traidores por su escepticismo respecto de las posibilidades de una revolución social), y construyeron una crítica a la sociedad capitalista que logró perdurar por décadas, siendo recuperada por posteriores generaciones. Así, autores como Horkheimer, Adorno y Marcuse, articularon diferentes problemáticas como el avance de lo tecnológico, la disminución del espacio de la interacción comunicativa, la creciente integración de la clase obrera al sistema, la influencia masificante de los grandes medios de comunicación que comenzaban a extenderse, entre otros⁵.

Uno de sus blancos privilegiados es la ideología de la sociedad industrial avanzada, en la que han sido arrasadas los derechos y las libertades que fueron muy importantes en etapas tempranas de la sociedad industrial.

Hebert Marcuse denuncia la imposición de la denominada razón instrumental, entendiéndose que ya no se discuten los grandes fines ni las temáticas sustantivas, como el tipo de sociedad que se busca, por ejemplo, sino que la ciencia y la tecnología, orientaciones básicas del hombre tecno-burocrático, sólo discuten los mejores medios para alcanzar fines ya determinados por el orden establecido⁶.

La sociedad de su tiempo, sostiene, que es capaz de satisfacer las necesidades de los individuos por medio de la forma en que está organizada, priva asimismo a la libertad de pensamiento y al derecho de oposición política de su función crítica básica. Por tanto, deja de importar si dicha satisfacción se realizaba por medio de sistemas autoritarios, y la misma inconformidad con este sistema carece de utilidad en el contexto de un creciente nivel de vida.

4 Horkheimer, M y Adorno, Th (1998): *Dialéctica de la Ilustración*. Trotta, Valladolid. p. 59 ss.

5 Horkheimer, M y Adorno, Th (1969): “La industria cultural”, en Daniel Bell y otros: *Industria cultural y sociedad de masas*. Monte Ávila Editores, Caracas. pp.177-230.

6 Marcuse, H (1969): *El hombre unidimensional*. Joaquín Mortiz, 1969, México. pp. 21-39.

En este marco conceptual surge, entonces, uno de los principales aportes frankfurtianos, que encuentra su expresión más descollante en la categoría de Adorno de “dialéctica negativa”⁷. A partir de la relación señalada entre teoría social y sujeto social, concluye que la dialéctica se ha quedado sin sujeto; en un contexto en que la clase obrera estaba integrándose a un sistema que satisfacía sus necesidades, la función crítica de la teoría no tenía sujeto de enclave, por lo tanto era una dialéctica trunca.

Un aspecto más de la crítica a la sociedad industrial avanzada se centra en la forma en que ésta organiza su base tecnológica. Según Marcuse, se trata de una coordinación técnico-económica con tintes totalitarios, pues opera a través de la manipulación de las necesidades por intereses creados. De este modo previene el surgimiento de una oposición efectiva contra el todo.

Marcuse distingue entre necesidades verdaderas y falsas. Estas últimas son aquellas impuestas al individuo por intereses sociales particulares de carácter represivo: aquellas necesidades que perpetúan el trabajo, la agresividad, la miseria y la injusticia. El comportamiento y el consumo pautados por la publicidad pertenecen también a la categoría de falsas necesidades. Las únicas necesidades que pueden reclamar satisfacción y son el requisito para la realización de todas las necesidades son las vitales, es decir, alimento, habitación, etc. Pero la respuesta acerca de cuáles son las verdaderas y las falsas, concluye este autor, solo dependerá de la autonomía del individuo; mientras tanto sea manipulado, su respuesta no será propia de él⁸.

Mientras más racional, productiva, técnica y total se torna la administración represiva de la sociedad, más difícil de les hace a los individuos romper con la servidumbre y alcanzar su propia liberación. Ésta depende de la conciencia de su servidumbre, y el surgimiento de esta conciencia se encuentra obstaculizado por necesidades y satisfacciones impuestas. En este marco, el objetivo para Marcuse es el reemplazo de necesidades falsas por verdaderas y el abandono de satisfacciones represivas.

Bajo el gobierno de un todo represivo, la libertad se puede convertir en un poderoso instrumento de dominación. Para el autor, la libre elección de amos no suprime ni a los amos ni a los esclavos. La elección libre entre una amplia variedad de bienes y servicios no significa verdadera libertad si éstos sostienen controles sociales. El hecho de que el trabajador y su jefe se diviertan con el mismo programa de TV o lean el mismo periódico, no revela una desaparición de las clases, sino la medida en que las necesidades y satisfacciones que sirven para la preservación del orden establecido son compartidas por la población subyacente.

El resultado es la identificación del individuo con su sociedad, y a través de ésta, con la sociedad como un todo. La total identificación de los individuos con la existencia que les es impuesta y en la cual encuentran su propio desarrollo y satisfacción, sugiere una etapa superior de la alienación.

Marcuse cree que esta absorción de la ideología no significa el fin de la ideología. La cultura industrial avanzada es, en un sentido específico, más ideológica que su predecesor-

7 Adorno, Th (1975): *Dialéctica negativa*. Taurus, Madrid. p. 6,148 ss.

8 Marcuse, H (1970): *Psicoanálisis y política*, Península, Barcelona. p. 149 ss.

ra, en tanto que la ideología se encuentra dentro del propio proceso de producción, revelando los aspectos políticos de la realidad tecnológica predominante.

El “pesimismo” de los autores de Frankfurt se centra, como vimos, en primer lugar en una implacable crítica a la sociedad capitalista; sin embargo, esta respuesta fue también, valorativa e ideológicamente, una forma de negación al optimismo impuesto por la versión vulgar del comunismo entonces oficial, que mantenía una fe acrítica en el supuesto de las posibilidades intactas de la revolución social. Por esto los frankfurtianos recibieron duros cuestionamientos de la izquierda de la época.

En efecto, la Escuela de Frankfurt pone en duda la salida. Mientras Gramsci resultaba más asimilable al marxismo clásico y su propuesta enriquecía los aspectos políticos y operativos de la teoría, los frankfurtianos diagnosticaban una nueva condición de lo social y cuestionaban de hecho la posibilidad socio-histórica de lograr todavía los fines que Marx se había propuesto⁹.

En el marco de la modernidad negativa, casi sin quererlo, Marcuse logra conectarse con dos fuertes corrientes teóricas. Hemos visto su papel en tanto reconocido autor frankfurtiano, pero sus posiciones lo hicieron trascender hasta ser recuperado por los jóvenes del 68, quienes se convirtieron en puntal cultural y político de la época y en encuadre de las nuevas tendencias críticas de la ciencia: el posestructuralismo.

EL POSESTRUCTURALISMO

Después de la plenitud de la Escuela de Frankfurt y con anterioridad a la irrupción posestructuralista, hubo en las ciencias sociales un claro apogeo del paradigma estructuralista que venía a expresar la desaparición del hombre, la conciencia y la historia, tras la cual quedaba un esqueleto, una combinación cuasimatemática de posibilidades que codificaba toda diferencia reduciéndola a una forma de unidad última. Era el reemplazo de la filosofía por las ciencias sociales, del análisis diacrónico por el sincrónico, y aparecía como la antípoda del humanismo (existencialista, marxista o frankfurtiano).

El posestructuralismo, más tarde, a través de autores como Foucault, Derrida, Lacan, o Deleuze, mantuvo la primacía del lenguaje y la creencia estructuralista de la muerte del sujeto en el sentido de estar construido desde estructuras externas. Pero no representó una simple continuidad del estructuralismo, sino una especie de inversión de su dirección general a partir del mantenimiento de ciertas premisas metodológicas. El posestructuralismo produjo una fuerte ruptura desestructurante ante el formalismo y el cientificismo característicos de los enfoques estructuralistas de Saussure, Levi Strauss o Althusser.

También el surgimiento del posestructuralismo guarda una estrecha relación con las condiciones políticas, sociales y culturales de las décadas del 60 y 70. Este momento histórico se caracterizó por una reactualización de la “figura de la revolución”, que se manifiesta

9 Este “pesimismo” encuentra, algunos años después, una cierta ruptura en la obra de Marcuse, que fue el más preocupado por la política, e incluso buscó a fines de los años sesenta posibles nuevos sujetos revolucionarios diferentes a los tradicionalmente identificados como clase obrera, como los estudiantes y la contracultura. En realidad, y a pesar de que el autor lo advierte sólo parcialmente, se trataba de nuevos sujetos para otro modo de hacer política, que no ocupaban necesariamente el lugar de aquel proletariado que anunciaba el marxismo en su versión originaria.

en todos los campos de la vida¹⁰. Por una parte, los jóvenes irrumpen con renovadas reivindicaciones socio-ideológicas, que expresan una marcada radicalización cultural, ética y política. En lo cultural se vive un auge de las vanguardias artísticas. Algunos ejemplos paradigmáticos son *la nueva ola* del cine francés, o el *boom latinoamericano* en literatura con autores como Cortázar o García Márquez. También el rock queda identificado desde entonces con la juventud y lo contestatario; el arte cumple una clara función crítica y rompía los esquemas ortodoxos.

En el terreno político se resignificó la idea de socialismo. Críticos con los errores propios del modelo soviético (signado por el autoritarismo jerárquico y el dogmatismo), pero convencidos de que había una revolución posible, ligada a la búsqueda de un “hombre nuevo”, al respeto por las diferencias y al disfrute, aquellas nuevas generaciones tomaron como “banderas” a la revolución cubana, a la revolución cultural china o a figuras que, como Ernesto “Che” Guevara, representaban nuevas formas de lucha y pensamiento. Los entusiastas crítico-revolucionarios no pensaban ya a los obreros como centro, ya que el elemento cultural desplazaba a la mirada privilegiadamente económica y el respeto por las diferencias a las posiciones totalizantes. Dentro de este nuevo clima espiritual, las previsiones teóricas caían y los enfoques universalistas comenzaban su declive.

Las ciencias sociales, en este contexto, a través de diferentes corrientes y disciplinas, se proponía romper con los formalismos estructuralistas y protestar duramente contra una creciente racionalización del mundo que se evidenciaba en una vida social disciplinada, y contra la despersonalización de las identidades propias de la urbanización y el capitalismo concentrado. El carácter antirracionalista de los autores posestructuralistas fue aún más profundo, incluso, que aquella dura crítica frankfurtiana.

Es justo decir que no todos los autores posestructuralistas fueron alguna vez estructuralistas. Tal es el caso de Derrida, sobre quién volveremos más adelante. En cambio Foucault, aunque nunca habló de estructura, tuvo un pasaje formalista, centrado en él un análisis general de las condiciones de lo epistémico, que luego se abrió hacia una perspectiva posestructuralista, caracterizada por el estudio localizado de heterogéneos saberes específicos en su relación constitutiva con los espacios de poder. En este terreno, el autor hizo su mayor contribución a discusiones sobre ética y política.

Foucault afirmó que la verdad es un efecto del poder. Mostró los procedimientos sociales de producción de verdad, es decir, cómo ciertos saberes llegan a ser reconocidos como verdaderos. Señaló además los dispositivos de poder, a la vez institucionales y discursivos, productores de la trama de sujeción urdida por la modernidad. En éstos, el conocimiento especializado jugaría un papel legitimador fundamental¹¹.

Respecto a la visión foucaultiana de la historia sobresale la idea de imposibilidad de valorar comparativamente las diferentes épocas históricas. Sería así incongruente juzgar con parámetros actuales los procedimientos pasados ya que el poder va cambiando sus mecanismos y los modos lícitos de comprensión.

10 Casullo, Nicolás y otros (1999): “Rebelión cultural y política de los ‘60”, en *Itinerarios de la modernidad*. Eudeba, Buenos Aires. p.171 ss.

11 Follari, R (1990): *Op. cit.*, p. 45 s.

Derrida, por su parte, se centró en la deconstrucción radical de la razón. Denunció el logocentrismo occidental que privilegia la escritura sobre el habla y determina todo nuevo sentido por las palabras que ya existen. Cuestionó el carácter metafísico de todo concepto, producto de una pretensión de universalidad que opera a partir del alisamiento de lo conceptual. El concepto resulta de una forma huida frente a las diferencias, de la homogeneización forzada de lo heterogéneo. Así, la deconstrucción se expresa como una metodología para destrozarse toda ilusión de unidad del sentido, bajo la cual existe una multivalencia casi atomística que siempre puede ser descompuesta.

Su crítica se concentró en la filosofía, particularmente en los discursos literarios y científicos. Derrida no hizo, como Foucault, una crítica de la historia o la cultura, pero sí discutió teóricamente con éste evidenciando una marcada diferencia de objeto y una apuesta disolvente, en cierto sentido, más pronunciada.

Desde la filosofía de la ciencia, el aporte de Khun y su relativismo epistemológico contribuyeron al desarrollo del posestructuralismo. Para este autor los paradigmas científicos cambian y no existe, por tanto, una universalidad de las lógicas de las teorías. En consecuencia los diversos paradigmas son “incommensurables”: no existe entre ellos una continuidad teórica que otorgue compatibilidad a sus respectivos criterios.

En el terreno político, en el mismo sentido en que novedosas posiciones de izquierda reaccionaban ante las falencias y abusos del marxismo oficial, debemos decir que los trabajos posestructuralistas en general guardan una dirección de enfrentamiento con los partidarios de la dialéctica y la totalización contra el sistema. Claro que para estos últimos, por ejemplo la obra de Foucault y su entendimiento de un poder no centralizado, representaba una impotente renuncia del todo, la inaceptable abdicación a la lucha por la toma del poder del Estado.

El posestructuralismo representó la transición desde los fines de la rupturista década del 60 y la convulsionada década del 70, hacia la posmodernidad, si es entendemos ésta como el fin del mundo de la oposición / complementariedad de lo disciplinario – revolucionario. Claro que mientras los posestructuralistas atacaron duramente ese disciplinamiento, con una clara voluntad de cambio y en la búsqueda de un mundo mejor, la posmodernidad asumió como positivas esas posibilidades antidisciplinarias de modo que éstas ya no resultan antisisistémicas, porque el sistema terminó por absorberlas vaciándolas de su contenido crítico¹².

En el marco de las críticas internas de la modernidad, los posestructuralistas abandonaron, en relación a los frankfurtianos, la dialéctica y la noción idealista de la tendencialidad intrínseca en el devenir de la historia. También se radicalizó la crítica de la modernidad, ya que el ataque a la razón instrumental, abordado por los autores de Frankfurt pero en oposición a una razón sustantiva superior, devino en crítica demoledora de la metafísica y del Logos.

Pero la crítica de la ciencia como corazón de la racionalidad instrumental, y la inclusión de lo social en su relación con el mundo de lo simbólico a partir del análisis lingüístico y psicoanalítico, fueron dos elementos que destacaron a los hombres de Frankfurt respecto a los posestructuralistas que, en estos casos, se vieron influenciado por cierto “formalis-

12 *Ibid.*, pp. 44-66.

mo". De ahí, por ejemplo, sus inconvenientes para ligar semiótica y materialismo histórico. Algo más, los frankfurtianos pensaban al sujeto sin olvidar su historización específica, mientras que la huella estructural en el posestructuralismo se tradujo en antihistoricismo y, por tanto, incompreensión de lo histórico.

POSMODERNIDAD Y NEOLIBERALISMO

Antes de entrar en tema, conviene desestimar cualquier pretendida continuidad de lo posestructuralista en lo identificado como posmoderno. La idea de lo posmoderno surge en el arte, bajo la creencia de que ya todo se vio, de que ya no había nada más por inventar. Así se abandonó la concepción de vanguardia y se apostó a recuperar estéticas anteriores, pero de manera desordenada y lúdica.

Estos ejes cobraron valor en otros terrenos (científico, político) llegando hasta la convicción de que se asistía a el "fin de la historia", que ya no había grandes ideales para sostener ni esperanzas en la idea de progreso. El pasado, en tanto, empezó a verse como una historia de pasiones, violencia y barbarie, y el presente prometía tolerancia, convivencia y respeto por la diversidad¹³.

Claro que esta visión "optimista" contrasta (o se complementa) con otras descripciones que hablaban de neonarcisismo, de sujetos solo comprometidos con sí mismos, de desencanto político y de abandono de proyectos colectivos. Las grandes ciudades provocaban el desarmamiento del yo y las nuevas tecnologías el desarmamiento del anclaje territorial.

Según Fredric Jameson¹⁴, el problema del posmodernismo es a la vez cultural y político. Por ello nos abocaremos a determinar si existen o no relaciones entre la posmodernidad y el neoliberalismo, ya que comenzaron a desplegarse simultáneamente a nivel internacional.

No cabe dudas de que existe una asociación entre el individualismo posmoderno y el apogeo neoliberal. En realidad, el primero ha sido altamente funcional al segundo al otorgar un suelo cultural propicio para su asentamiento. El abandono de los discursos sobre lo estructural, y de las grandes metanarrativas de cambio social, resultó un campo adecuado para las privatizaciones generalizadas y para pensar la política como una mera forma de administración del capital, del orden establecido.

Pero se trata en sí de dos fenómenos diferenciables. Lo neoliberal es una política determinada, basada en condiciones económicas como la concentración del capital financiero y especulativo, y la globalización. Lo posmoderno es el escenario cultural en el que esa política se plantea y realiza. Al ser, por lo tanto, lo posmoderno más abarcador, es que dentro de su condición se dan no solo la política neoliberal, sino también las de quienes se reconocen como sus opositores. De ahí, entonces, la importancia política de no desconocer el fenómeno posmoderno, ya que es en este terreno donde se disputan las posibilidades de alternativas.

13 Follari, R (1999): "Inflexión posmoderna y calamidad neoliberal: fin de fiesta", en Martín Barbero: *Cultura y globalización*. CES/Universidad Nacional de Bogotá, Bogotá. pp. 225-235.

14 Jameson, F (1999): "Teoría de lo posmoderno", en *El grito cultural*. Manantial, Buenos Aires. p. 39.

Roberto Follari se refiere a una “inflexión posmoderna”. Este concepto se refiere a la reaparición de fenómenos modernos en formato posmoderno. Es decir, más que el fin de lo moderno, lo que se produjo fue un rebasamiento de la modernidad. Más claramente, el autor señala que luego del auge de las críticas de la modernidad negativa, lo moderno devino en sobremoderno. Aquellos postulados que en los años 60 y 70 eran pensados como revolucionarios, finalmente fueron absorbidos por el sistema y devueltos en formato edulcorado, con efectos culturales invertidos. Esto significa un cambio en el encuadre cultural, pero no la inversión en cuanto a las relaciones de dominación. “En vez de sujeto unívoco, la televisión promueve sujetos desmigajados. En vez de disciplina, se impone la seducción y el desorden. En vez de verdad única, todo vale. En vez de dejar fuera lo expresivo, la vida toda se estetiza y se abandonan los criterios rígidos para poner el acento en la vivencia individual”¹⁵.

Algo más, asistimos a una curiosa y paradójica superposición de la modernidad hegemónica y su polo negativo. Aquello que fuera expuesto por las vanguardias y las críticas como rupturista y renovador, ahora aparece como positividad pura, carente de toda connotación de negación hacia el mundo establecido. El hilo crítico de las vanguardias es lo que cayó de esta manera, por lo demás, nada más cercano al surrealismo que los actuales video clips. Lo que queda son solo las formas de la modernidad negativa, una caricatura vaciada de su contenido y reconvertida a efectos reproductivos de la modernidad hegemónica.

En el plano político, este proceso no fue diferente. El abandono de fanatismos ideológicos y el culto por la tolerancia que prometían posiciones celebratorias de la posmodernidad, terminaron en el más crudo abandono de toda preocupación colectiva y se convirtieron en escenario propicio para la aplicación de políticas neoliberales a nivel planetario.

Ya no se puede volver atrás en la historia. En este punto de inflexión, ya no hay lugar para quienes abordan a la posmodernidad en forma festiva y optimista, los resultados ya los hemos descrito, pero tampoco para quienes intentan negarla, desconociendo que aquellos postulados de las críticas sesentistas y setentistas como el derrumbamiento de la razón y las posiciones totalizantes, junto a la reivindicación de las diversidades, no representan necesariamente un terreno árido para la construcción de un mundo más justo, sino que estos valores (ahora absorbidos por el neoliberalismo) pueden ser resignificados en la búsqueda de articular un contrapoder que evidencie el verdadero autoritarismo del sistema actual, presente por ejemplo en el “pensamiento único” desde la caída del muro, o en la “dictadura de los mercados”, elementos altamente disciplinantes. Esta visión de apropiación de aquellos valores es la que hoy guía las acciones del mal llamado movimiento antiglobalización.

Para entrar en las contradicciones del modelo político y económico dominante, tomamos como eje, recientes escritos de Atilio Borón, quien plantea la hipótesis de la incompatibilidad intrínseca entre mercado y democracia¹⁶. Sin embargo, para el neoliberalismo -que alcanzó su mayor apogeo político y económico durante la década del 90- la convivencia entre ambos resulta altamente natural y necesaria. Así, la democracia es percibida como el rostro político de los mercados, y éstos como la faz económica de aquella.

15 Follari, R (1999): *Op. cit.*, p.230 s.

16 Borón, Atilio (2000): *Tras el búho de minerva: mercado vs. Democracia en el capitalismo de fin de siglo*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires. pp. 104-113.

Más allá de cómo el poder económico concentrado intenta autolegitimarse, el proceso neoliberal y de desregulación económica, abre el paso, sobre todo en los países menos desarrollados, al autoritarismo y a la desciudadanización, reduciendo la democracia a un nivel de mera formalidad.

Borón señala que la crisis del Keynesianismo, hacia los años 70, trajo una expansión inédita de los mercados a nivel mundial, y una ascendente debilidad estatal en cuanto a su función reguladora. De esta manera se produjo un desequilibrio entre mercado, Estado y Sociedad, es decir que creció el primero en detrimento de los otros dos. Como consecuencia, se mercantilizaron los derechos ciudadanos a la salud, educación, seguridad, justicia, previsión social y medio ambiente, cuyo disfrute queda supeditado a la capacidad de adquirirlos en el mercado.

En este contexto, Franz Hinkelammert ha señalado que los derechos humanos, individuales y colectivos, dejan de ser considerados asuntos públicos, para pasar a ser derechos privados, siendo el mercado y no el Estado el encargado de dar respuestas¹⁷.

El neoliberalismo, que constituye una nueva estrategia del capital para recuperar de capacidad de acumulación, se ha caracterizado por un reforzamiento de los niveles de subordinación y explotación de la mayoría de los pueblos del mundo.

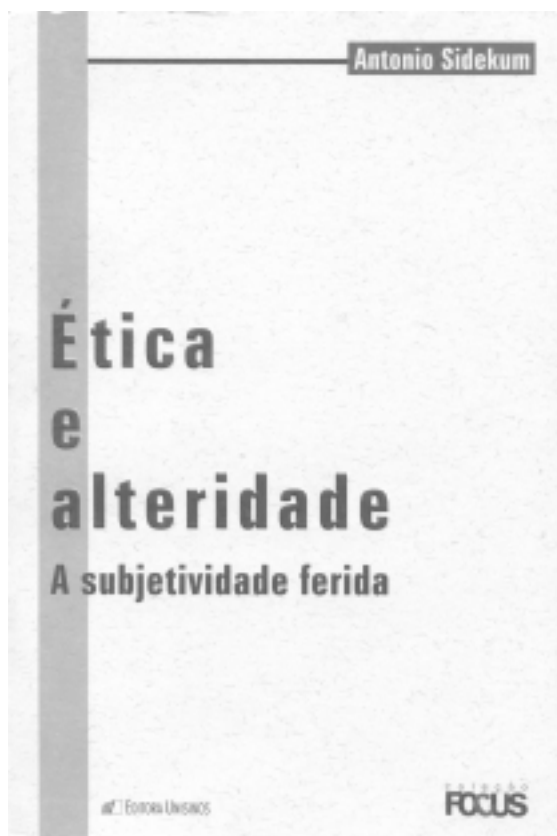
La lógica de autolegitimación neoliberal, entendida en los términos de Arturo Roig como “ética del poder”, genera una “moral de la protesta” expresada por los movimientos sociales¹⁸. Una característica saliente de la configuración de la protesta social contemporánea es su heterogeneidad. Esta característica está estrechamente vinculada al impacto diferenciado de la mundialización del capital y de las decisiones económicas en diferentes países y regiones sobre numerosos aspectos de la vida humana. La creciente concentración de la riqueza y la indiscriminada explotación de los recursos naturales, son expresiones de este fenómeno que se ha extendido, amplificando y diversificando los colectivos y clases sociales expuestos a la opresión.

Estos movimientos sociales, sin desprenderse de su carácter heterogéneo, lograron articularse en espacios de lucha y reflexión tendientes no solo a resistir la globalización neoliberal, sino también a elaborar propuestas alternativas dirigidas a la búsqueda de democracias incluyentes, recuperando los valores de la tolerancia, la diversidad y el desdisciplinamiento, e incorporándolos nuevamente, como en los 60 y 70, a las luchas antisistémicas.

Este es justamente el desafío.

17 Hinkelammert, F (2000): *El retorno del sujeto reprimido*. Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.

18 Roig, A, A (2002): *Ética del poder y moralidad de la protesta. Respuestas a la crisis moral de nuestro tempo*. DIUNC, Mendoza. p. 7 ss.



A fragilidade das relações interpessoais tem levado pensadores e escritores a desbruçarem-se nas reflexões existenciais que busquem um fundamento ontológico último para a relação ética e política. Uma necessária reformulação da complexidade de valores pessoais ainda faz o homem, desde Aristóteles, refém dos conceitos de bem e mal, já que na mira das ações humanas sempre estará um bem qualquer a atingir. Os atos são nossas criações, mas a consciência das possibilidades e da liberdade de escolha acaba por instaurar o conflito. Emerge desse ambiente o Estado como violência institucionalizada, nutrido pelo poder e tirania de determinadas classes sociais. Como então instaurar um *ethos* político? O Livro de Sidekum vem propor reflexões sob as perspectivas de Kant, Fichte, Schelling, Kierkegaard, Buber, Gabriel Marcel, Rosenzweig e Levinas de uma forma espetacular, resultado de profundas pesquisas que lhe renderam a titulação de doutor em ética. O Sujeito diante do outro e diante do Estado violento é a preocupação que vem reunir nessa obra algumas proposições e reflexões. Delineado de forma acadêmica, reflexo da experiência docente do autor, temos num dos capítulos a possibilidade de compreender a fundamentação do Estado para, em seguida, alcançar a estrutura opressora que o constitui. Preocupado com conceitos como ética, sociedade, subjetividade além de outros, a pesquisa convida o leitor a prepassar vários pensadores numa construção do saber, fulcrado na criticidade e na liberdade da construção do conhecimento ético. Heteronímia como sistema ético sustentado pela ação externa e Solidariedade como chamamento do outro no face-a-face são algumas das preocupações que temos nas mãos com esse livro. Por outro lado, a concepção de natureza humana em suas mais diversas estruturas e compilações não é relegada nessa jornada ética. Sem dúvida uma obra que não deve faltar na biblioteca daqueles para quem a axiologia é uma investigação saborosa, fazendo dessa leitura um banquete de idéias e proposições.



El pensamiento de la muerte en Heidegger y Pierre Teilhard de Chardin

Thoughts on Death in Heidegger and Pierre Teilhard de Chardin

Juan José MONTIEL MONTES

Universidad Católica Cecilio Acosta, Maracaibo.

RESUMEN

Reflexionar sobre nuestra muerte, es reflexionar sobre nuestra vida. La muerte es una dimensión de la vida. Es nuestra compañera más fiel, la única que nunca nos abandona puesto que puede sobrevenir en cualquier momento. Rechazar la muerte, hasta el extremo, es negarse a vivir. Para vivir plenamente hay que tener el coraje de integrar la muerte en la vida. Con estas palabras tratamos de presentar nuestro tema, que quiere dar a conocer el sentido fenomenológico, cristiano, psicológico, médico y antropológico de la muerte. Enfocándolo fundamentalmente a partir de dos autores como lo son: por una parte el filósofo existencialista Martín Heidegger, y por la otra el pensador, científico y sacerdote Pierre Teilhard de Chardin. Dentro de esta investigación, nos valemos también de otros autores cristianos y filósofos de la Edad Media, como Boecio, Orígenes y Santo Tomás. Buscamos entonces, con este trabajo, hacer una analogía entre la aceptación de la idea de la muerte como fin y meta del hombre y camino hacia la Trascendencia, y la idea de una vida plena en la persona de Cristo como culmen de la humanidad.

Palabras clave: Muerte, vida, trascendencia, cristianismo.

ABSTRACT

Reflection on human death is a reflection on human life. Death is a dimension of life. It is our faithful companion, the only companion that never abandons us since it can occur at any moment. Rejection of death in the extreme is the negation of life. In order to live life fully man must have the courage to integrate death as part of life. With these words the theme is introduced, a theme which attempts to understand phenomenological, Christian, psychological, medical and anthropological sense in relation to death. The topic is focused from the point of view of the two authors mentioned, one of which, Martin Heidegger, an existentialist philosopher, and the other, Pierre Teilhard de Chardin, a scientist and priest. Along the way other medieval Christian authors and philosophers are referred to including Boecio, Origenes and Saint Thomas. In this paper an analogy is attempted between the acceptance of the idea of death as an end and human goal, the road to transcendency, and the concept of a full life in Christ as the culmination of humanity.

Key words: Death, life, transcendency, Christianity.

EL FENÓMENO DE LA MUERTE, SU SIGNIFICADO Y NUESTRO COMPORTAMIENTO ANTE ELLA. VISIÓN GENERAL

Dentro del vasto mundo de los enigmas que inquietan a los hombres, existe un tema inefable para el entendimiento humano, aparte del de la vida. Tema que inquieta y desvela al hombre, y que no ha podido descifrar, por mucho que quiera hacerlo. Se trata del fenómeno de la muerte. “La muerte es el máximo enigma de la vida humana”¹, pero es también el camino que todos debemos recorrer.

Al tocar este tema o cuando escuchamos sobre él, automáticamente sentimos un rechazo, pues se habla del fin de la corporeidad o existencia física de un ser, en otras palabras, de la desaparición de alguien.

Ante este suceso nos invaden muchas preguntas, entre otras, sobre el rumbo que toma el alma de la persona fallecida, o también sobre qué ocurrirá con ese ser. Esta indagación puede ser a veces una actitud evasiva que tomamos ante este misterio. En efecto la muerte es un misterio, porque, sin darnos cuenta, la consideramos como el momento del adiós a todo. Esto nos lleva a hacernos preguntas como ésta: ¿por qué nacimos, si vamos a morir? O simplemente decimos, “vivir es un absurdo”, y parece también un absurdo morir. Todo esto hace más urgente la pregunta que aquí nos motiva: ¿cuál es el significado de la muerte para el hombre?

Antes de entrar en el tratamiento filosófico del tema, vamos a indagar un poco sobre el significado de la muerte desde otros puntos de vista.

Desde el punto de vista médico encontramos la siguiente definición: “la muerte se produce al cesar las funciones fundamentales: actividad cardíaca y actividad respiratoria, éstas traen consigo el cese de las funciones cerebrales y con esto termina toda la existencia”². Pero debemos tener en cuenta que las investigaciones han demostrado actualmente que este cese de la actividad del organismo no es muy fiable, pues ha habido casos que se ha diagnosticado este cuadro de muerte clínica pero en el que es posible una reanimación, por ejemplo mediante respiración artificial o masaje al corazón. Esto ha de producirse antes de cierto tiempo, antes de que haya daños irreparables en el cerebro por la falta de oxígeno. Tales pacientes estaban clínicamente muertos, pero sólo clínicamente. Dicho de otra manera, esto significa que estos pacientes no habían muerto biológicamente. “Estar biológicamente muerto significa que por lo menos el cerebro ha cesado completa e irrevocablemente de funcionar y ya no es resucitable. La muerte biológica... es la muerte cerebral (la muerte central) y finalmente la muerte de todo el organismo (la muerte total)”³.

Al advertir que el cuerpo ya no responde con prontitud a las órdenes que se le dan, tenemos una sensación, innegable y penosa de fragilidad, de desarmonía, de disolución. Es un darse cuenta de la finitud corpórea, que solamente conocemos o advertimos más claramente cuando padecemos alguna enfermedad, o en un momento trágico, cuando tenemos que afrontar la realidad de un diagnóstico, que nos deja entrever la realidad inminente de un

1 Gil, Cesáreo: *Dios y los Hombres son cercanos*. Ediciones Trípod. Caracas 1993. p. 207.

2 Cf. Sueiro, Víctor: *Más allá de la muerte*. Editorial Planeta. Santafé de Bogotá 1995. p. 75.

3 Küng, Hans y Walter, Jens: *Morir con dignidad*. Editorial Trotta. Madrid, 1997. p. 20.

posible deceso, es decir, cuando se diagnostica una enfermedad terminal y se escucha la palabra “muerte”.

Desde un punto de vista psicológico, podemos apreciar el comportamiento de la persona ante el fenómeno de la muerte. “Muchos de nosotros cerramos los ojos ante la realidad del morir y optamos por jugar a ser inmortales. Así vivimos, y con frecuencia morimos: con los ojos cerrados, inconscientes ante la realidad de la muerte o por esta razón, acercarse a su misterio, recorrer el velo de la ignorancia que le rodea, es un desafío que incomoda, que perturba, que inquieta”⁴. Esta es la descripción de la actitud inmadura que tomamos generalmente ante tal evidencia. Podemos decir que nuestra cultura niega con esta actitud, la idea y la verdad de la muerte. Para poder mantener en el destierro este lado duro y difícil de la realidad, se apela a normas sociales que proscriben el tema por ser de mal gusto, esquivando las referencias a la muerte y las certezas de su inevitabilidad. Por ende, nuestra cultura, “es una cultura negadora de la muerte, que la trivializa”⁵. Inclusive, podemos apreciar que la formación de los futuros galenos se ve orientada “a erradicar, a vencer la muerte como a un enemigo”⁶. Es decir, dentro de nuestra mentalidad, la muerte es lo más horrible que puede pasar, y de esta idea nace la de ser inmortales, en el sentido de que nuestro cuerpo no desaparezca jamás. El hombre se convierte en víctima del ansia y de la inquietud; cuando cree poseer la vida, se aferra a ella egoístamente, aunque este aferrarse no es más que una quimera, que puede hacer que el momento final sea aún más dramático para quien lo “vive” y para quienes lo rodean.

Profundizando un poco más sobre la actitud de las personas ante el hecho de la muerte, podemos añadir que:

A muchos de nosotros nos es muy difícil hablar de la muerte, y ello principalmente por dos razones. Una de ellas es de carácter psicológico y cultural: es un tema tabú..., hablar de la muerte puede considerarse, a nivel psicológico, como otra forma de aproximación indirecta (es decir, con nuestro comportamiento y formas verbales aludimos indirectamente al tema de la muerte)..., por tanto, para ahorrarnos el trauma psicológico, decidimos evitar el tema siempre que nos sea posible..., La segunda razón de la dificultad de discutir la muerte es más complicada y se relaciona con la naturaleza del lenguaje. En su mayor parte, las palabras del lenguaje humano aluden a las cosas que hemos experimentado con nuestros sentidos físicos. Sin embargo, la muerte es algo que recae más allá de la experiencia consciente de la gran mayoría de nosotros, pues nunca hemos pasado por ella⁷.

Ante esta realidad sólo podemos decir que, “La vida del hombre se define por el fin del mismo, como un camino por la meta a la cual conduce. La vida es el tiempo que transcurre entre el nacimiento y la muerte, o, mejor, es el conjunto de actos que un viviente realiza

4 Fonnegra de Jaramillo, Isa: *De cara a la muerte*. Intermedio Editores. Santafé de Bogotá, 1999. p. 23.

5 *Ibidem*.

6 *Ibid.* p. 74.

7 Moody Jr, Raymond A: *Vida después de la vida*. Editorial. Edaf. Madrid, 1977. p. 34.

desde su principio hasta su fin”⁸. Es decir el ser del hombre propiamente dicho no radica en sí mismo, sino en la meta a la que tiende, es decir esta meta no es la muerte como final, sino el trascender hacia una Vida Superior, entendida como plenitud. Y esta meta se concreta cuando el hombre ya ha realizado todos sus proyectos, cuando ha cumplido su trayecto vital. Éste concluye cuando inevitablemente tropieza con el hecho inevitable que pone fin a nuestra vida: la muerte.

Entremos ahora a considerar el punto de vista de la antropología. “De algún modo nos repugna la idea de que las personas dejen de existir, pero comprobamos a diario que esto ocurre, y un día nos tocará a nosotros”⁹. Esto es totalmente obvio, el hombre descubre por medio del otro, que hay alguien que se parece a él y que está como él, vivo, pero también, por medio de ese otro parecido a él, descubre la posibilidad de un cesar de su existencia. Tratemos de entender el sentido de la alteridad de esta forma. “Este otro, es una objetividad y, ésta es una modalidad de su presencia..., es un ser presente a nuestra percepción”¹⁰. Es decir, a ese otro, a quien yo percibo, le sobreviene algo inevitable y trágico que se llama muerte, que, como ya decíamos, extermina toda señal de vida y termina por desaparecer. Podemos decir en este caso que la alteridad aparece aquí como reveladora de la muerte. Por consiguiente, decimos, es una ley biológica que todos los seres vivos mueran, pero nos resulta intolerable que esta ley se nos aplique también a nosotros. La muerte, es algo natural y lógico y a la vez horroroso; algo inevitable, pero al mismo tiempo intolerable. Por ello podemos decir que “la muerte es la única violencia que no tiene apelación, el hombre no tiene recursos contra ella, ella siempre gana la partida cuando se la enfrenta: al final todo viviente muere”¹¹.

Biológicamente, la muerte es un proceso que se va preparando mediante la evolución de los tejidos orgánicos. Pero también psicológicamente, los fenómenos de ruptura, siempre dolorosos, acompañan la maduración del individuo. Por tanto, la muerte no es solo el quebramiento de la vida, es también un componente inmanente en ella, es lo más seguro y pronto que tenemos.

Ahora vamos a acercarnos al punto de vista religioso del cristianismo: vemos al cristianismo como la praxis de las enseñanzas de Cristo en pro de la humanización del hombre. Para el cristianismo la muerte, es un fenómeno de la vida humana: es “una ruptura, no sólo de la vida sino también de los lazos interpersonales forjados a lo largo de la existencia, y de la actividad por la cual cada hombre produce una obra siempre inacabada y siempre perfectible. El hombre es intrínsecamente mortal”¹². La muerte para el cristianismo es entonces la suerte inevitable de todo hombre.

8 Piolanti, Antonio: *El más allá*. Ediciones Eler. Barcelona, 1959. p. 145.

9 Yepes Stork, Ricardo: *Fundamentos de antropología*. Editorial Eunsu. Navarra, 1996. p. 470.

10 Comesaña Santalices, Gloria M: *Alienación y libertad: la doctrina sartreana del otro*. OLIJS, Valencia, Venezuela 1980. p. 18.

11 García F, Benjamín: *De la reencarnación a la resurrección*. Editorial San Pablo. Caracas, 1995. p. 8.

12 Gregoire, José: “Misterio Pascual y muerte del cristiano”, en *Selecciones de teología*. n° 51. Vol. 13. Barcelona, 1974. p. 221.

ANALOGÍA ENTRE EL MAL Y LA MUERTE

Dentro de la visión cristiana, encontramos a Orígenes, filósofo de la Edad Media, que hizo una reflexión sobre el origen del mal y la muerte viéndolos de tal forma, que pudiese darles un sentido positivo: “Dios es incapaz de hacer mal..., por la excelsa bondad de su naturaleza”¹³, nos dice. Para este autor, toda creación de Dios por venir de Él es buena, fruto de una naturaleza en la que no hay indeterminación ni hacia el mal, ni hacia el bien, y en la cual en consecuencia, el mal ocupa un segundo plano ontológico. Ontológicamente, el mal sólo podrá darse en aquel ser cuya naturaleza permite la posibilidad de no obrar rectamente, es decir en todo ser dotado de voluntad. De ello exceptúa a Dios que es Bondad Suprema. Todo ser está llamado a alcanzar un altísimo grado de perfección, pero por lo mismo que es libre, tiene la posibilidad de negar su propia perfección; y al negarla incurre en mal, porque posee voluntad. Orígenes, entiende entonces el problema del mal como un accidente, considerándolo como la privación del ser que es bueno. Pero aclara que “no hay maldad ni en la materialidad ni en la espiritualidad, en cuanto que son consideradas, en sí mismas, objetos de la creación”¹⁴.

Orígenes, tratando de aclarar lo que es la accidentalidad del mal, señala que, este es como cierto resto necesario de las obras de Dios. A la hora de considerar la creación, lo sobrante respecto a lo principal puede ser considerado como mal, en cuanto que es mucho menos importante (es decir, ni posee la densidad ontológica del ser, ni es objeto de la creación divina), que el bien. El mal aparece como el acompañante inevitable del bien, más no en igualdad de ser. Analógicamente podemos decir que la muerte es el acompañante de la vida, pero que se presenta sin embargo como una vía que nos reinsertará en nuestro origen, así como el mismo Orígenes señala refiriéndose al mal, que “es fruto de la separación como en su superación, medio para volver a la unión con Dios, unión en la cual sólo se da lo substancialmente bueno. El hombre se aparta voluntariamente de Él, y voluntariamente ha de volver a Él... el ser racional disminuye su ser, ser que ha de recuperar en la repugnancia de todo mal”¹⁵. Este pensamiento ha sido denominado por los padres de la Iglesia Oriental como Apocatástasis ἀποκαταστασις que se refiere a la restitución al seno divino.

Continuando esta analogía entre el mal y la muerte encontramos a otro pensador cristiano llamado Boecio que, al igual que Orígenes hace referencia a la suprema bondad del ser, afirmando que, “el ser, en cuanto es, es bueno. No puede pensarse que por sí, el ser sea malo porque supondría admitir defecto en la obra de Dios. En cuanto es, todo es bueno, (...) por lo tanto, la materialidad también participa de esa bondad, esencial en todo lo hecho”¹⁶. Según esta afirmación podemos decir que ontológicamente el mal no existe, pues como vemos el bien es ser y el mal es no ser. Y esto lo que este pensador afirma, “el mal no existe”¹⁷, argumentando que Dios es el supremo bien que es incapaz de crear el mal. Con esto indica que existe un orden dentro de la naturaleza de los seres creados, es decir, ser y bondad. Por

13 Cercós Soto, José: “Orígenes y Boecio: apuntes sobre el mal y la Muerte”, en *Revista Agustiniana*; Vol. XL n°. 123. Madrid, 1999. p. 956.

14 *Ibid.* p. 957.

15 Cercós Soto, José: *Op. cit.*, p. 959.

16 *Ibidem.*

17 *Ibid.* pp. 959-960.

tanto la naturaleza humana comporta un fin último, está ordenada al sumo bien. El mal sería entonces, una ausencia del ser. “Si la unidad es bondad y ser, el mal es desunión y no ser”¹⁸. Analógicamente, podemos interpretar que la muerte es una desintegración: en los seres animados, mientras el alma y el cuerpo permanecen unidos formando un todo, se puede decir que existe aquel ser vivo; pero destruida su unidad por la separación de los dos elementos, el ser viviente deja de existir. Vemos pues, que esta unidad es la que forma la existencia de este ser. La muerte, como decíamos anteriormente es la carencia, en este caso la carencia de unidad, es separación del ser, y cuando todo esto sobreviene el ser deja de existir físicamente. Boecio, argumenta que en la creación divina existe un orden establecido por el mismo Dios. “Cuanto vieres que en el mundo sucede, aunque sea contrario a lo que tú esperabas, va dentro del recto orden de las cosas”¹⁹.

Recurriendo ahora a la opinión de Santo Tomás, vemos que éste señala, que “este mal es la carencia de algo debido. Supone un ser o un sujeto, al cual se le debe algo y que no obtiene. En consecuencia, el mal supone siempre un ser; supone siempre un bien, puesto que el ser es sinónimo de bien, por lo tanto, no hay mal absoluto, no hay ser infinitamente malo frente a un ser infinitamente bueno. El mal no está personificado en un ser”²⁰. Por consiguiente podemos decir que la muerte, analógicamente, es la privación biológica de todas las funciones vitales, supone un desligue, una ruptura o separación de todo nexo terrenal para el paso al nexo íntimo del origen, es decir, somos privados de algo, que es la vida, pero nos será devuelta después en una medida mucho mayor (respondiendo un poco desde la fe), dado el dogma de la resurrección. En consecuencia, el mal físico que representa la muerte, dentro de los planes divinos, está encauzado hacia un bien mucho mayor.

Hasta aquí hemos, realizado una breve visión general sobre la muerte desde varios puntos de vista del saber humano. Ahora abordaremos el problema filosóficamente, y para ello nos valdremos de la filosofía ontológico - existencial de Heidegger. ¿Qué dice Heidegger con respecto a este tema? Recordemos que este filósofo pretende dar una explicación, no del sentido de la existencia humana, sino de la comprensión del sentido del ser en cuanto tal. Pues sabemos que “la metafísica se encarga de estudiar el ente de los seres y ha descuidado un poco al ser en cuanto que ser”²¹.

LA FENOMENOLOGÍA DE LA MUERTE EN HEIDEGGER

Martín Heidegger aborda el tema de la muerte desde un punto de vista un poco distinto al resto de sus contemporáneos. Empieza primero, a concebir una nueva filosofía orientada hacia la búsqueda de la comprensión del ser, no en cuanto ser, sino en cuanto que es el ser de un ente, es decir, se pregunta sobre qué es el ente en cuanto que es dotado de ser.

Heidegger hace una diferencia entre ser y ente, pues la pregunta por el ser exige que previamente nosotros conquistemos y aseguremos la forma correcta de alcanzar el sentido

18 *Ibid.*, p. 961.

19 *Ibid.*, p. 962.

20 Philippi Izquierdo, Julio: *Ángeles y Demonios*. Ediciones Grijalbo. México 1996. pp. 23-24.

21 Cruz Prados, Alfredo: *Historia de la Filosofía Contemporánea*. Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona. 1991. p. 174.

auténtico del ente. Porque nosotros llamamos “ente” a muchas cosas y en diversos sentidos. Así, dice Heidegger:

Ente es todo aquello de lo que hablamos, lo que mentamos, aquello con respecto a lo cual nos comportamos de esta o aquella manera: ente es también lo que nosotros mismos somos, y el modo como lo somos. El ser se encuentra en el hecho de que algo es y en su ser-así, en la realidad, en el estar-ahí, en la consistencia, en la validez, en el existir (Dasein) en el “hay”²².

Por otra parte señala que el ser es “aquello que determinada al ente en cuanto ente, eso con vistas a lo cual el ente, en cualquier forma que se lo considere, ya es comprendido siempre”²³.

La pregunta por el ser está entonces dirigida al ente. Pero hay que comprender o determinar a qué ente se está refiriendo o ha de ser formulada esta pregunta. Este ente no es otro que el hombre, pues “el hombre es el ser que se pregunta por el ser. La pregunta surge en el hombre”²⁴. Es decir, puesto que es el hombre quien se pregunta por el ser, y se cuestiona a sí mismo, resulta ser el ente privilegiado al cual hay que dirigir la pregunta acerca del sentido del ser en general. Heidegger reflexiona igualmente acerca del sentido de preguntar: “Todo preguntar es una búsqueda. Todo buscar está guiado por aquello que se busca. Preguntar es buscar conocer el ente en lo que respecta al hecho de que es y a su ser-así”²⁵. Heidegger pretende entonces establecer una búsqueda que parta de una antropología ontológica, pues “el hombre es el ser ontológico”²⁶.

A este ser Heidegger lo define como “Dasein” que quiere decir “ser-ahí”. Fenomenológicamente hemos de entender que Heidegger no se queda solamente con la materialidad o corporeidad del hombre, sino que va más allá hasta el existir como modo de ser del Dasein en el cual se revela el ser. El hombre es la manifestación del ser, un develamiento, es decir, es el ente donde el ser se hace manifestación. Por consiguiente, el “Ser es siempre el ser de un ente. Y el ente que posee el carácter del Dasein tiene una relación - quizás incluso privilegiada - con la pregunta misma por el ser”²⁷. ¿Qué será entonces el Fenómeno para Heidegger y, qué fin tiene el método fenomenológico?

Para comprender esto debemos mostrar que Heidegger trata de dar a entender que el fenómeno consiste, en la presentación de lo que aparece y se muestra fenomenológicamente. Y el análisis fenomenológico de la existencia tiene para Heidegger, la finalidad de dejar que el ser se muestre en la configuración de la existencia, permitir que el ser se revele a través del ente existente. Y este análisis Heidegger lo llama existencial.

Así pues, para Heidegger, la analítica ontológica del ente requiere siempre una visualización de la existencialidad y ésta hay que entenderla como la constitución de ser del ente

22 Heidegger, Martín: *Ser y Tiempo*. Editorial Universitaria. Santiago de Chile 1998. p. 30.

23 *Ibid.*, p. 29.

24 Cruz Prados, Alfredo: *Op. cit.*, p. 175.

25 Heidegger, Martín: *Op. cit.*, p. 28.

26 Cruz Prados, Alfredo: *Op. cit.*, p. 175.

27 Heidegger, Martín: *Op. cit.*, p. 32.

que existe, es decir, el Dasein. El Dasein es pues la morada de la comprensión del ser, es decir, la manifestación del ser en este ente que es la existencia (humana).

El Dasein no es sólo un ente que se presenta entre otros entes. Lo que caracteriza al Dasein ónticamente es que a este ente le va en su ser este mismo ser, es decir, tiene una relación de ser con su ser. “El Dasein se comprende a sí mismo desde su existencia, desde una posibilidad de sí mismo”²⁸. Por consiguiente, esta comprensión de su ser le hace obtener como una cierta primacía sobre los demás entes.

Por otra parte afirma Heidegger que el Dasein es un ser situado en el mundo. A este respecto la mundaneidad del Dasein debe ser entendida no en un sentido peyorativo, sino como la relación íntima que existe entre el hombre (Dasein) y el mundo, como parte o componente de su existencia. El término “mundaneidad es un concepto ontológico que se refiere a la estructura de un momento constitutivo del estar-en-el-mundo..., el estar-en-el-mundo se manifiesta como una determinación existencial del Dasein”²⁹.

La constitución fundamental del ente en cuanto existente es el estar-en-el-mundo. Esta constitución o estructura puede entenderse sólo desde la existencia, la cual está constituida por sus propias posibilidades. El existir es la realización de posibilidades, es decir, un autodeterminarse. Con respecto al mundo, señala nuestro autor que no es un simple dónde, en el que el hombre es. Así como el hombre se constituye como existente en su relación con el mundo, el mundo se constituye como tal en su relación al existente. El mundo no es un universo aparte e independiente del hombre, el mundo se constituye desde el hombre.

Dentro de la concepción heideggeriana se desarrolla entonces una idea que apunta al sentido de la mundaneidad, esa relación de proyección recíproca entre el hombre y mundo. Con esto podemos entender que la estructura fundamental de la existencia en cuanto ser-en-el-mundo es el cuidado. Ser en el mundo significaría cuidar las cosas, ocuparse de ellas, y al mismo tiempo, ser entre los demás, existir-con los otros o co-existir. La existencia como cuidado, es por otra parte la existencia sumergida en lo cotidiano, que implica que el Dasein vive atento a las cosas y a los otros y de espaldas a sí mismo. A esta existencia perdida en la cotidianidad, inauténtica, Heidegger opone la existencia auténtica, caracterizada como ser-para-la-muerte.

EL DASEIN, UN SER-PARA-LA-MUERTE

Si la autenticidad existencial del Dasein se da a partir de su ser-para-la-muerte, debemos ahora indagar sobre el hecho de la finitud del ser para Heidegger, es decir el hecho de la muerte. ¿Qué significa la muerte para nuestro autor?

“La muerte (desde el punto de vista empírico-óntico) sólo es un existensivo estar vuelto hacia la muerte”³⁰. Heidegger empieza por decirnos que el fin del estar en el mundo es la muerte, este fin le pertenece justamente por el hecho de la existencia que limita y determina la integridad del Dasein. Pero es preciso llegar al concepto existencial-teórico de la muerte. Y a ello vamos a avocarnos ahora.

28 *Ibid.*, p. 35.

29 *Ibid.*, p. 92.

30 *Ibid.*, p. 254.

Dentro de la existencia como cuidado se da en el Dasein un comportamiento, que le hace huir de la realidad, es decir, de su realidad. El cuidado le hace vivir atento a las cosas y de espaldas a sí mismo, y sería entonces una existencia inauténtica, como hemos dicho. Por este comportamiento el Dasein vive disperso, preocupado y pendiente de lo ajeno, atento a las cosas y olvidado de sí.

El elemento clave que hace que el Dasein comprenda su finitud, es la angustia que revela al Dasein su intrínseca nihilidad como ser para la muerte. Ahora bien, la muerte no es sólo la destrucción de la existencia, un acontecimiento que pone fin a ésta. Es la posibilidad de existir-para-la-muerte, no buscando la propia extinción, sino asumiéndola en una presencia anticipada. La muerte es así lo más propio de cada ser y que corresponde únicamente a ese ser.

En la angustia..., el mundo no puede ofrecer nada, ni tampoco la coexistencia de los otros. De esta manera la angustia le quita al Dasein la posibilidad de comprenderse a sí mismo en forma cadente a partir del mundo y a partir del estado interpretativo público..., La angustia aísla al Dasein en su más propio estar-en-el-mundo³¹.

En la angustia el hombre se encuentra solo ante su propia nada, y se experimenta a sí mismo como ser para la muerte. Es evidente que la angustia se funda en la nada, que carece de toda determinación y localización, pero que es profundamente interior. Que en lo cotidiano esto es lo que atormenta al hombre por decirlo así.

El concepto ontológico-existencial plenario de la muerte puede definirse ahora por medio de las siguientes determinaciones: la muerte, como fin del Dasein, es la posibilidad más propia, irrespectiva, cierta, y como tal indeterminada, e insuperable. La muerte, como fin del Dasein, es el estar vuelto éste hacia su fin, pero Heidegger aclara que la muerte no debe ser entendida como una búsqueda del fin, ni mucho menos evitada.

El estar vuelto hacia la muerte del que no puede evidentemente tener carácter de un ocupado afanarse por realizarla (pues), la muerte, en cuanto posible no es un posible ente a la mano o que esté-ahí, sino una posibilidad de ser del Dasein. Pero, por otra parte, ocuparse en realizar este posible equivaldría a provocar el deceso³².

Con esto Heidegger trata de dar a entender, que este estar vuelto hacia la muerte no es simplemente buscarla afanosamente como si fuera alguna entidad coexistente a nosotros, sino que demuestra que es la posibilidad más propia del ser, en este caso del hombre. El hombre tiene que darse cuenta de que su condición de estar-en-el-mundo, lo hace partícipe de una condición finita que Heidegger define como "la posibilidad de un estar-entero en el mundo"³³. Esto significa que el Dasein tiene un principio y un fin, el hombre nace y muere. Es decir, al Dasein le pertenece, mientras está existiendo, un no-todavía que él habrá de ser,

31 Heidegger, Martín: *Op. cit.*, p. 210.

32 *Ibid.*, p. 281.

33 *Ibid.*, p. 257.

un resto siempre pendiente. Con esto Heidegger nos dice que en la “esencia de la constitución fundamental del Dasein se da por consiguiente, una permanente inconclusión”³⁴, y esta inconclusión termina con la muerte, pues, mientras que el Dasein en cuanto ente, es, es decir, mientras que existe, jamás habrá alcanzado su “integridad”. Pero si la alcanza, este logro se convierte en absoluta pérdida del estar-en-el-mundo, entonces ya nunca más será experimentable como ente. El llegar a su fin, tiene el carácter de un no existir más, es decir habrá traspasado la barrera entre lo sensible y lo trascendente. Heidegger define entonces la muerte de esta manera:

La muerte, como posibilidad, no le presenta al Dasein ninguna cosa por realizar, ni nada que él mismo pudiera ser en cuanto real. La muerte es la posibilidad de todo comportamiento hacia..., de todo existir. En el adelantarse hacia esta posibilidad, ella se hace cada vez mayor, es decir, se revela tal que no admite ninguna medida, ningún más o menos, sino que significa la posibilidad de la incommensurable imposibilidad de la existencia..., La muerte es la posibilidad más propia del Dasein..., La posibilidad más propia e irrespectiva es insuperable, el estar vuelto hacia ella hace comprender al Dasein que ante sí y como extrema posibilidad de la existencia se halla la renuncia de sí mismo³⁵.

Heidegger de esta manera nos presenta a la muerte como algo único y singular, propio del Dasein, ser que ocupa, un espacio y un tiempo, pues “la existencia está entretejida y compuesta de temporalidad..., pero el tiempo originario de la existencia no es una sucesión de momentos, sino integración, en el presente (situación), de pasado (ser arrojado) y futuro (ser-para-la-muerte)”³⁶. La existencia se hace auténtica en la comprensión de sí misma como imposibilidad, es decir, como la imposibilidad radical de toda posibilidad que no sea la muerte. La muerte pone de manifiesto la finitud de la temporalidad del ser, y por la tanto de sí mismo.

Hemos visto como nuestro autor ha presentado el sentido auténtico de nuestra realidad como seres destinados a la muerte, no como una condena, sino como la condición de nuestro existir, alentándonos a no huir de este hecho inminente, sino a asumirlo como expresión máxima de la existencia auténtica.

Ahora abordaremos a otro autor, que presenta otra forma de ver la muerte, abordada, desde la perspectiva de la fe centrada en Cristo, considerado como el Pleroma de la humanidad. Nuestro personaje se llama Pierre Teilhard de Chardin, sacerdote Jesuita, pensador y científico del siglo XX.

EL FENÓMENO DE LA MUERTE EN EL ENSAMIENTO DE TEILHARD DE CHARDÍN

Teilhard nos introduce en este tema valiéndose de un cuestionamiento sobre el sentido de la aprehensibilidad de Dios en nuestra existencia. Por eso se pregunta en su obra el

34 *Ibidem*.

35 *Ibid.* pp. 282-283.

36 Cruz Prados, Alfredo: *Op. cit.*, p. 180.

Medio Divino: Podemos vislumbrar a Dios en y por la vida, pero, ¿Dios puede hallarse también en y por toda muerte? Esta es la duda de todo ser humano, sea quien sea.

Teilhard, nos presenta una idea sobre el sentido de la muerte, según la cual ésta, “no es un accidente sobrevenido de una manera fortuita: forma parte integrante, por construcción, del proceso de la creación”³⁷. Siguiendo el pensamiento de nuestro autor debemos destacar la idea de la convergencia evolutiva de la humanidad que apunta hacia un fin, como plenificación y restauración. Dentro del pensamiento de Teilhard, la Encarnación, y la Redención, forman parte integrante del designio creador de Dios. El mundo es creado en el Verbo, y el Verbo se encarna para llevar la creación a su término. Al encarnarse, el Verbo asume el pecado del mundo, es decir, carga con ellos, más no los experimenta. Cristo, por la Cruz, asume la ley de toda creación. Por consiguiente “Creación, Encarnación y Redención son indisociables. Estos tres misterios fundamentales del cristianismo no aparecen ya sino como tres caras de un mismo misterio de misterios, el de la Pleromización”³⁸, esto es, la consumación de las promesas hechas en Jesucristo. En otras palabras, el ser alcanza su plenitud en Cristo. Teilhard, presenta entonces una cristología hacia la cual debe orientarse nuestro fin último. Cristo ha vencido a la muerte. Por consiguiente “Cristo mismo..., es el centro de radiación de las energías que reportan el Universo a Dios a través de su humanidad, las capas de la acción divina nos llegan al cabo impregnadas de sus energías orgánicas”³⁹.

Para Teilhard la historia de la cosmogénesis, de la biogénesis y de la antropogénesis, se presenta como un esfuerzo de síntesis convergente hacia la existencia de un fin último, al que Teilhard llama punto Omega. Este punto Omega se presenta al término del Fenómeno espacio-temporal, pues el espacio-tiempo es necesariamente de naturaleza convergente. Y toda esta convergencia apunta hacia Cristo, que es en efecto el efectivo punto Omega en el que todo se transfigura y transforma.

Las pasividades de la disminución externa son todos nuestros obstáculos. He aquí la barrera que detiene o la muralla que limita (...), He aquí el microbio o la palabra imperceptible que matan al cuerpo e infectan al espíritu. Incidentes, accidentes, de toda gravedad y de toda suerte, interferencias dolorosas (molestias, choques, amputaciones, muertes...) entre el Mundo de las <demás>cosas y el mundo que irradia a partir de nosotros..., Humanamente hablando las pasividades de disminución internas forman el residuo más negro y más desesperadamente inútil de nuestros años. Unas nos acecharon y nos apresaron en nuestro primer despertar: defectos naturales, inferioridades físicas, intelectuales o morales, (...) otras nos esperaban más tarde, brutales como un accidente, solapadas como una enfermedad⁴⁰.

37 Tresmontant, Claude: *Introducción al pensamiento de Teilhard de Chardin*; Taurus Ediciones, Madrid, 1964. p. 86.

38 *Ibid.* p. 87.

39 Teilhard de Chardin, Pierre: *El Medio Divino*. Taurus Ediciones, Madrid, 1979. p. 103.

40 *Ibid.* p. 59.

Teilhard, define la mundaneidad del ser, de tal manera que resulta los elementos que de una u otra forma implican en él su finitud corpórea, su finitud existencial. En la disminución interna se dan que afectan directamente al ser desde su nacimiento, como por ejemplo, los males o defectos físicos, que impiden el pleno desarrollo y que dejan una honda huella durante toda la existencia, es decir, desde el nacimiento hasta la muerte; otros elementos de pasividad son los que en el transcurso de la vida se dan como males adquiridos, tales las enfermedades, en otros casos el corromperse de las células del organismo, y que van disminuyendo las capacidades del buen funcionamiento de nuestro cuerpo, dejando entrever la cercanía de la vejez. Todos estos elementos “que de instante en instante nos sustraen a nosotros mismos para empujarnos hacia el fin (...) He aquí la pasividad formidable del transcurso del tiempo”⁴¹. De esta manera Teilhard nos va introduciendo en el tema de la muerte, que define de la siguiente forma:

En la muerte, como en un océano, vienen a confluír nuestras disminuciones bruscas o graduales. La muerte es el resumen y la consumación de todas nuestras disminuciones: es el mal, mal simplemente físico, en la medida en que resulta orgánicamente de la pluralidad material en que nos hallamos inmersos, pero mal moral también, puesto que en esta pluralidad desordenada, fuente de todo roce, toda corrupción se engendra (...) debido al falso empleo de nuestra libertad. (...), la muerte es una debilidad incurable de los seres corporales⁴².

Esta descripción que da Teilhard de la muerte, nos da a entender que este mal es simplemente un obstáculo que se supera descubriendo a Dios en él. Aquí converge todo el sentido de nuestra existencia. La muerte ya no es un problema en el pensamiento de Teilhard, pues, por virtud de la Resurrección de Cristo, nada hay que mate necesariamente. Y así, nos dice, nuestro contacto con las potencias de disminución se da en dos tiempos: “En el primer contacto con la disminución no podríamos hallar a Dios de otro modo que detestando todo lo que nos cae encima y haciendo cuanto esté en nuestra mano para esquivarlo”⁴³. En un primer momento pues, según nuestro autor, nuestro primer encuentro con las pasividades ha de implicar que las rechazemos y luchemos contra ellas, “pues nuestro padre que está en los cielos”⁴⁴ exige que internos reducir al mínimo el mal, (incluso el mal físico), que nos amenaza.

En un segundo momento, debemos abandonarnos y reconocer nuestra aparente derrota ante el mal en todas sus formas, particularmente la muerte. Pero, aunque deba aceptarse esta aparente victoria del mal sobre el Bien, porque la victoria absoluta solo es posible en la organización total del mundo, “Dios no es vencido (...) por nuestra derrota, porque si bien parece que sucumbimos individualmente, el mundo, en el que revivimos, triunfa (en Dios) a través de sus muertos”⁴⁵.

41 *Ibid.* p. 60.

42 *Ibid.* pp. 60-66.

43 *Ibid.* p. 62.

44 *Ibidem.*

45 *Ibid.* p. 63. Paréntesis nuestro.

CON CRISTO JESÚS YA NO HAY MUERTE, ÉL ES LA PERFECCIÓN DE LA EXISTENCIA HUMANA

Nuestra divinización consiste entonces en fijar nuestros ojos en el único hombre que superó la muerte. Teilhard, tiene siempre los ojos fijos en Cristo resucitado, hacia quien toda la creación aspira y en quien encuentra su consistencia:

Cristo ha vencido a la muerte, no sólo reprimiendo sus desafueros, sino embotando su aguijón. Por virtud de la Resurrección nada hay que mate necesariamente, sino que todo en nuestras vidas es susceptible de convertirse en contacto bendito de las manos divinas y en bendita influencia de la Voluntad de Dios⁴⁶.

Por eso dice Claude Tresmontant, uno de los primeros estudiosos de Teilhard de Chardin, interpretando su pensamiento:

El Cuerpo místico de Cristo, no es solamente, de una manera metafórica (...), El Cuerpo de Cristo es verdaderamente, de forma eminente, y en todo el realismo del término, un organismo (...), El Cuerpo de Cristo debe ser comprendido, como San Juan y San Pablo lo han visto y amado: Forma un mundo natural y nuevo, un organismo animado y móvil, en el que todos estamos unidos, físicamente, biológicamente⁴⁷.

Podemos decir y afirmar pues junto con Teilhard, que Cristo es el Pleroma de la humanidad, es el centro de toda convergencia, es el culmen de nuestra existencia. Por tanto la muerte queda superada en Cristo Jesús: "(...) es el misterioso Pleroma donde el Uno sustancial y lo Múltiple creado se unen sin confusión en una Totalidad que, sin añadir nada de esencial a Dios, será no obstante una especie de triunfo y de generalización del ser"⁴⁸.

A manera de conclusión podemos decir que los autores estudiados aquí han tratado de presentar una realidad muy concreta, que a la mayoría de nosotros nos cuesta aceptar: la verdad de la muerte, como posibilidad propia e ineludible del ser humano:

La actitud del hombre ante la muerte ha sido siempre una mezcla de fascinación y de rechazo: en nuestra interioridad, sabemos que nuestra vida es frágil, que la muerte está entrelazada a la vida y que llega en cualquier edad, pero apartamos esta obsesión por un empeño encarnizado de negar la muerte, nuestra muerte⁴⁹.

Nuestras reflexiones nos conducen pues a plantear que la idea de la muerte debe introducirnos en una introspección que nos lleve a preguntarnos sobre el valor de la vida y de la muerte. Esta sería entonces una exigencia trascendental. Reflexionar sobre la muerte, es aprender a vivir. "El hombre es esencialmente un ser que interroga, que cuestiona..., ¿no es

46 *Ibid.* p. 60.

47 Tresmontant, Claude: *Op. cit.*, pp. 64-65.

48 Teilhard de Chardin, Pierre: *Op. cit.*, p. 102.

49 Evely, Louis: *El hombre moderno ante la muerte*. Ediciones Sígueme. Salamanca, 1980. p. 15.

natural, pues, que cuestione también su propia muerte?”⁵⁰. Esta introspección, debe estar dirigida como un único fin, hacia el descubrimiento de la comunión existente entre el Ser Supremo y el ser que participa de la infinita bondad de ese Ser que es causa de todo. Pues la muerte, aunque parece separarnos de los otros seres humanos, es en realidad el umbral a partir del cual accedemos a la reunión definitiva con los demás en esa Bondad Absoluta que se llama Dios.

Afrontar verdaderamente la muerte es aceptar un despojo ilimitado, prestarse a una terrible transformación, arrojarse a fondo perdido a una nueva existencia. “La experiencia de la muerte es casi idéntica a la del nacimiento. Es un nacimiento a otra existencia.... Morir significa, simplemente, mudarse a una casa más bella, hablando simbólicamente”⁵¹. La muerte es sólo un paso hacia una forma de vida plena y el instante de la muerte es una experiencia única, bella, liberadora, que se debe vivir sin temor y sin angustias.

Esperamos que este trabajo traiga conformidad y entendimiento de este problema a muchos, pues ha nacido de la angustia, del sentimiento de la propia nihilidad y del deseo de conocer y asumir el fin último aparente de nuestra vida como un paso, el paso definitivo hacia la Trascendencia Suprema.

50 *Ibid.* p. 51.

51 Kübler-Ross, Elizabet: *La muerte: un amanecer*. Ediciones Luciérnaga. Barcelona, 1989. pp. 26-27.



Antonio García Nossa, un pensador latinoamericano

Antonio Garcia Nossa, a Latin American Philosopher

Julián SABOGAL TAMAYO

Director del Sistema de Investigaciones de la Universidad de Nariño, Colombia.

RESUMEN

El presente ensayo se propone mostrar algunos aspectos fundamentales de la vida y la obra del pensador latinoamericano, nacido en Colombia, Antonio García Nossa. En primer lugar se aportan algunos datos biográficos del maestro y del carácter multifacético de su pensamiento. Se presentan algunas opiniones de importantes personalidades contemporáneas suyas, sobre la importancia de su obra. Se hace luego un recorrido sucinto a través de sus principales líneas de pensamiento, identificadas en las obras: aportes a una teoría latinoamericana del desarrollo, interpretación independiente de la historia y la realidad de América Latina, estudio de los problemas agrarios latinoamericanos y las alternativas de solución, las propuestas de una sociedad futura, etc. Se concluye mostrando que el propósito intelectual del maestro García era la creación de un pensamiento independiente y que se trata de un gran hijo de Colombia, desafortunadamente ignorado por las presentes generaciones de intelectuales.

Palabras clave: América Latina, visión totalizadora, mestizaje, teoría del desarrollo, pensamiento autónomo, socialismo.

ABSTRACT

The purpose of this article is to indicate certain fundamental aspects of life and the works of Antonio Garcia Nossa, a Latin American philosopher born in Colombia. Certain biographical information related to his life and the multifaceted character of his thought are presented. Opinions of important personalities who were his contemporaries, related to the importance of his works, are also presented. A succinct outline of the principle lines of thought found in his works is also presented, including such themes as a Latin American theory of development, an independent interpretation of history and Latin American reality, a study of Latin American agrarian reform problems and alternatives, a proposal for a future society, etc. The conclusion indicates that the intellectual purpose of Garcia was to create independent thought, and that he is a great Colombian philosopher who has unfortunately been ignored by the present generation of intellectuals.

Key words: Latin America, totalizing thought, racial mixing, development theory, autonomous thought, socialism.

El maestro Antonio García Nossa es, sin lugar a dudas, el pensador colombiano más importante del siglo XX. Esto lo intentaré demostrar con este ensayo e insistiré en ello más adelante, cuando tenga la oportunidad de publicar un trabajo más amplio sobre su pensamiento.

Sólo me detengo en unos pocos datos sobre la vida del maestro, porque mi propósito es mostrar su pensamiento y no su biografía. La información fundamental sobre su vida me ha sido suministrada por el doctor Luis Emiro Valencia, quien fue alumno y compañero de aventuras científicas y políticas del maestro García.

Antonio García nació en Bogotá, en el barrio Las Aguas, el 12 de abril de 1912. Su padre descendía de españoles y su madre de indígenas, entre cuyos antepasados se encuentra el comunero sogamoseño Pablo Nossa. Sus primeros estudios los lleva a cabo en el Colegio de los Dominicanos de Chiquinquirá y en el Colegio del Rosario; luego inicia su carrera de Derecho en la Facultad de Santa Clara en Bogotá, para continuarla, hasta graduarse de abogado, en la Universidad del Cauca en Popayán. Aún sin obtener su título profesional, empieza García una actividad intelectual muy intensa investigando la realidad social del Cauca, en contacto con los indígenas, campesinos y mineros de ese departamento, simultáneamente con su producción literaria —tanto en prosa como en verso— y la amistad y la polémica con grandes hombres de su época como Guillermo Valencia y Baldomero Sanín Cano. Su actividad con los campesinos y los mineros es recordada en el prólogo a un libro de cuentos que publica a la edad de 22 años, donde dice: “Mis personajes viven. A casi todos los conocí de cerca, apreté sus manos y luché junto a ellos”. La actividad intelectual de aquellos años es rememorada más tarde al expresar su admiración y sus discrepancias con el maestro Valencia; al respecto, dice que “Anarkos es el poema por medio del cual ingresa la causa del proletariado universal a la literatura colombiana y agrega: Conocí de cerca a Valencia y no participé nunca de sus ideas políticas, sociales o estéticas, mereciendo el constante honor de que las discutiese conmigo”.

Posteriormente se dedica a una investigación social de largo aliento en el departamento Caldas que lo sitúa entre los científicos sociales de talla internacional y en ese pedestal permanecerá, hasta su muerte el 27 de abril de 1982 en la misma ciudad que lo vio nacer. Dicha investigación, que se constituyó en el libro *Geografía Económica de Caldas*, fue presentada como tesis de grado para obtener el título de abogado en 1937.

Gran parte de su vida estuvo dedicada a la docencia universitaria. Su primera experiencia en este campo tiene lugar en la Universidad del Cauca, en las materias de prehistoria, literatura y política, siendo suspendido de la cátedra por tomar partido a favor del popular Catilina en contra del aristócrata Cicerón. Posteriormente se vincula a la Universidad Nacional de Colombia, donde fundó en 1943 el Instituto de Economía en la Facultad de Derecho; allí se formaron los primeros economistas colombianos con un amplio perfil histórico y social¹. A principios de la década de los años cincuenta fue expulsado de la Universidad por orden de Laureano Gómez. Habría de regresar más tarde en la Rectoría de Luis Carlos Pérez, cuando llegó a ocupar la Vicerrectoría Académica y luego salió temporalmente, en otro período de administración reaccionaria, para regresar y permanecer hasta su

1 La primera promoción, de 11 economistas, egresó en 1948. Fueron ellos: Eduardo Rozo Child, Raúl Alameda Ospina, Luis Emiro Valencia, Luis H. Herrera, Álvaro Isaza, Antonio Bechara, Sara Forero, Ricardo Muñívar, José J. Cañón, Germán Troncoso y Marca Turk.

retiro definitivo de la docencia a finales de la década de los años setenta. Su actividad política fue permanente, desde su presencia juvenil en las organizaciones sociales del Cauca; su actividad al lado del caudillo Jorge Eliecer Gaitán, siendo uno de los cerebros en la formulación del *Plan Gaitán* en 1947; funda y dirige el Partido Socialista Colombiano, finalmente se une a la ANAPO, llegando a ser el Secretario Nacional de Educación Política de la ANAPO Socialista. En el campo de la consultoría colaboró con diferentes gobiernos, fundamentalmente en asuntos agrarios, en Bolivia, Perú, Méjico, Ecuador y Chile; también fue consultor en organismos económicos internacionales.

Al maestro García no le fue ajeno ninguno de los campos propios del científico social, tanto en la teoría como en la práctica. Su producción escrita, que pasa de ochenta libros si contamos las selecciones de artículos científicos, abarca los campos de la Economía, la Sociología, la Historia, la Geografía, la Antropología, la Política, la Literatura y su actividad práctica comprende, como quedó dicho, la docencia, la política y la asesoría. Él mismo se refiere expresamente a la necesidad que sentía de unir la reflexión teórica con la actividad práctica:

Para quienes piensan que los hombres de universidad -tan honda y largamente ligados a ella como yo, por vocación y por afecto a las nuevas generaciones- elaboran sus conocimientos emparedados en un gabinete, ha de resultarles inusitada la orientación de mi actividad científica. La universidad puede, seguramente, recluirse para ordenar su pensamiento, pero ha de volcarse sobre los cuatro horizontes del suelo del hombre para elaborarlo².

El maestro García fue un hombre muy conocido y reconocido universalmente. A manera de ejemplo, traigo a continuación una serie de opiniones de diferentes personalidades del mundo, en relación con sus escritos:

Con la publicación de su libro *Pasado y presente del indio*, en 1939, el escritor colombiano José Umaña Bernal dijo:

En el desvergonzado espectáculo de simulación que es la vida intelectual colombiana, Antonio García es un valor insurgente, es una voz nueva, cálida y cordial, de reflexiva y alborozada juventud... En pocas páginas de lectura, Antonio García me reconcilia con la literatura indigenista. Antes de ser un sociólogo, Antonio García era ya un escritor, un hombre de ideas, un poeta de honda fuerza interior.

Y el novelista bogotano José Antonio Osorio Lizarazo escribió:

El autor ha llamado a su libro "Pasado y presente del indio" y a lo largo de sus páginas se desliza esa rica sensibilidad que le ha permitido, en plena juventud, producir obras de arraigue, de sabia interpretación, de angustia y de protesta contra las injusticias sociales. García se ha entregado al estudio de todos los factores que constituyen la esencia de una sociedad, de la sociedad contemporánea, y ha pro-

2 García, A: *Planificación Municipal*. Universidad Distrital Francisco José de Caldas, Bogotá, 1988, p. 1.

fundizado en ello, con una firmeza de ánimo que no tienen igual en la literatura colombiana³.

Sobre el libro *Bases de Economía contemporánea*, publicado en 1948, afirmó el profesor español José Manuel Ots Capdequi:

Las páginas de esta obra de contenido denso y sistemático, están llamadas a despertar interés apasionado entre los economistas de todos los países de América. Pero también los historiadores y los sociólogos habrán de participar en este interés, porque para la mejor comprensión de lo que significan el capitalismo occidental, el neocapitalismo norteamericano y el sistema ruso soviético, se hace un amplio estudio histórico...

Y sobre el libro *Regímenes indígenas de Salariado –Del salariado natural al salariado capitalista en la historia de América*, publicado en 1949, dice el mismo Ots Capdequi, que es uno de los principales especialistas mundiales en derecho español e indiano:

El autor de este estudio, economista colombiano de alto prestigio y documentado investigador indigenista, nos ofrece el más certero y sistemático análisis del salariado en las llamadas regiones marginales de las distintas comarcas de Colombia, que va precedido de una magistral exposición histórica sobre el salariado en mitas y obrajes de la época colonial y sobre el salariado artesanal en la Colonia.

De su obra *La democracia en la teoría y en la práctica*, publicada en 1950, dijo el doctor Félix Gordón Ordaz, presidente del consejo de ministros de España:

Verdaderamente agota Ud. de manera magistral los temas en relación con la crisis del capitalismo que se propone demostrar, y aunque discrepo de algunos de sus puntos de vista, admiro el gran esfuerzo analítico que ha realizado. Soberbio su estudio sobre “la encrucijada capitalismo-comunismo”. ... Su tesis de la democracia como un problema total e indivisible es extraordinariamente atractiva.

Sobre su libro *Gaitán y el problema de la revolución colombiana*, publicado en 1955, dijo el profesor Vernon L. Fluharty, de la Universidad de Pittsburgh: “Le digo con entera franqueza que las obras de Ud., más que las de cualquier otro, han contribuido enormemente a la percepción de los problemas, las tendencias y orientaciones de Colombia en los días actuales”.

Sobre el libro *La rebelión de los pueblos débiles*, publicado en 1953, el profesor norteamericano Lewis Hake escribió en su libro *Modern Latin America-Continent in ferment*:

3 Como los jóvenes de hoy, si no son lectores de novela, no deben conocer a Osorio Lizarazo, es bueno recordar que se trata de un novelista seguidor de las ideas de Gaitán, quien escribió obras como “El día del odio” y cuya descripción de la realidad de los pobladores de los barrios del oriente de Bogotá ha sido comparada con la de obras universales como “Ofendidos y humillados” de Dostoyevski.

Antonio García, Profesor de Economía, que ha guiado al Partido Socialista de Colombia, representa un nuevo punto de vista en América Latina. ... El profesor García cree que la América Latina necesita emplear eficazmente sus propios recursos más bien que insistir en que una riada de dólares sea necesaria para su salvación.

Termino esta muestra de opiniones sobre el maestro García con el concepto del filósofo norteamericano de origen alemán Herbert Marcuse, quien dijo: “No creo equivocarme pero de Colombia es uno de los pensadores y ensayistas que tiene los planteamientos más respetables sobre el marxismo. No leo muy bien español, pero he captado las bases de su pensamiento. Su nombre es Antonio García”.

Antonio García inicia su producción escrita desde muy temprana edad. En 1934 el joven Antonio de 22 años publica un libro de cuentos titulado *Colombia S.A.*, con el subtítulo de *Cuentos proletarios*. El libro lleva un extenso prólogo del autor titulado *Interpretación económica del arte*. En dicho prólogo se leen conceptos como el siguiente: “Cuando se haya destruido el monopolio de los medios de producción y consecuentemente, el prejuicio del arte exclusivista, de la capacidad artística individual, del arte selecto de minorías, sólo entonces podremos decir que ha nacido históricamente el arte proletario”.

Este libro fue un suceso literario, según dijo Eduardo Pachón Padilla cuando en 1959 seleccionó su cuento Porvenir en una *Antología del cuento colombiano*.

El año 1935 se puede tomar como el punto de partida del trabajo científico social de Antonio García, con la investigación social ya mencionada: *Geografía Económica de Caldas*, obra que, al decir de Otto Morales Benítez, no a sido superada aún en nuestro país; esta obra fue publicada en 1937. Se trata de una investigación compleja de la realidad social regional, en la cual abarca aspectos geográficos, históricos, económicos, sociológicos y culturales. El mismo García lo recuerda en el prólogo a la segunda edición, en 1978:

Al aceptar el encargo del doctor Plinio Mendoza Neira, Contralor General de la República en 1935, la única condición que puse fue la de apartarme del método de simple recopilación de documentos, informes y estadísticas oficiales -empleado en la elaboración de las Geografías Económicas de Antioquia, Atlántico, Boyacá y Bolívar- para realizar una extensa investigación en la totalidad de la región caldense, en su medio físico, en su estructura social, en su economía del café, en su tradición minera, en sus formas de poblamiento, en sus procesos de urbanización o en las modalidades originales de su organización municipal⁴.

Por esta misma época, que coincide con el primer gobierno de López Pumarejo, se realizaron otros trabajos importantes sobre la realidad colombiana, entre ellos *Problemas colombianos* de Alejandro López y *De cómo se ha formado la nación colombiana* de Luis López de Mesa. En la década de los treinta, en Colombia estaba todo por hacer en materia de interpretación social y económica y para ello era necesario incluso elaborar los instrumentos teóricos. Al respecto dice García: “Se hizo necesario efectuar los primeros diagnósticos científico-sociales sobre la sociedad colombiana y crear, literalmente, un nuevo ins-

4 García, Antonio: *Geografía Económica de Caldas*. Publicaciones del Banco de la República, Bogotá. 1978, p. 6.

trumental de análisis y un moderno y vertebrado aparato institucional de investigación y registro de los fenómenos económicos y sociales”⁵.

Ya en este primer trabajo se revela el sello que habría de caracterizar todo el trabajo científico del maestro: su visión totalizadora, multilateral, en la interpretación de los fenómenos sociales. Su lucha contra la especialización en las ciencias sociales, que sitúa cada especialidad en apartados estancos sin vasos comunicantes, se puede ver no solo en todos sus libros sino también en los programas de Economía que tuvo oportunidad de fundar y dirigir. Desde ese momento empezamos a ver la catadura de pensador independiente del maestro. En primer lugar, los pensadores modernos europeos eran desconocidos en las universidades del país, en las cuales se seguían repitiendo sólo doctrinas confesionales. En segundo lugar, los primeros atisbos de influencia de la revolución bolchevique llegaban a grupos muy restringidos y a través de los lineamientos rígidos y dogmáticos de la Tercera Internacional. Antonio García optó por una línea que implicaba elaborar pensamiento propio distanciado, por una parte, del pensamiento confesional que hacía presencia en la enseñanza universitaria de la época y, por otra, del dogmatismo repetidor que caracterizaba a los nacientes partidos comunistas de América Latina. Ya en el prólogo a su libro de cuentos habla de *los ceñidos a formularios del materialismo dialéctico*. Con esta línea de conducta fue consecuente a lo largo de toda su vida. Él describe el ambiente intelectual de las universidades de la época, de la siguiente manera:

En la Universidad confesional de la época, aún por 1930 no se enseñaba ninguna doctrina herética o heterodoxa, excluyéndose radicalmente no sólo el conocimiento de Marx, Engels, Fourier, Proudhon, sino el de Darwin, Descartes, Hegel o Kant. Este hecho explica el que las juventudes rebeldes de postguerra hubiesen tenido la capacidad de adherir a consignas revolucionarias del nuevo evangelio pero no de pensar teóricamente y de crear—de cara a los problemas específicos de su sociedad y de su tiempo— una ideología revolucionaria, una capacidad de reflexión crítica acerca del proceso histórico de nación colombiana⁶.

Además, el gobierno de López Pumarejo, interesado por el desarrollo capitalista en el país, no creía necesario el desarrollo del pensamiento en la universidad colombiana, ésta debería dedicarse exclusivamente a producir la tecnología necesaria para el manejo de los medios de producción importados para el desarrollo industrial. García lo recuerda de la siguiente manera:

La universidad colombiana—decía el presidente Alfonso López Pumarejo, en este momento inicial de la reforma— deberá preocuparse muchos años por ser una escuela de trabajo más que una academia de ciencias. Es urgente ponernos al día en el manejo elemental de una civilización importada, cuyos recursos ignoramos y cuyos instrumentos escapan a nuestro dominio. Mientras ello no ocurra no habrá autonomía nacional, no habrá independencia económica, no habrá soberanía⁷.

5 *Ibidem*.

6 García, A: *La crisis de la Universidad*. Plaza & Janés, Bogotá. 1985, pp. 69-70.

7 *Ibid.* p. 72.

En estas condiciones precarias surge Antonio García Nossa como un pensador original e independiente, empeñado en crear un pensamiento emancipado y una organización política, el Partido Socialista, capaz de llevar a la práctica transformadora ese pensamiento. En esa tarea se identifica con revolucionarios latinoamericanos como Raúl Haya de la Torre y Carlos Mariátegui.

Después de la *Geografía...* vienen sus trabajos sobre el problema indígena y su primera incursión en el estudio del cooperativismo agrario latinoamericano, para luego dar inicio a la línea de pensamiento que, a mi modo de ver, es su aporte más significativo al campo intelectual de América Latina: la propuesta de una teoría latinoamericana del desarrollo.

A continuación, voy a seguir someramente el pensamiento de García, a través de lo que yo considero las líneas principales de su pensamiento. No me atengo a la cronología de las obras ni me detengo en todas, sino en las más representativas.

En la década de los años cuarenta elabora un trabajo monumental que se constituye sin duda en uno de los libros fundamentales del maestro: *Bases de Economía Contemporánea*, publicado en 1948. En esta obra se encuentra una especie de programa para la elaboración de una Teoría del desarrollo para América Latina. Los pasos a seguir en el cumplimiento de esa teoría son los siguientes: 1- análisis crítico de la llamada teoría económica general, fundamentalmente la europea; 2- estudio de la historia y la realidad socioeconómica y cultural de Latinoamérica; 3- formulación de los principios teóricos alternativos para la realidad particular y 4- formulación de las estrategias de desarrollo apropiadas para América Latina.

Emprende entonces García la tarea de elaborar teoría, con el convencimiento de que: “América sólo puede abocar su conocimiento científico de los fenómenos de su historia o de su naturaleza cuando posea efectivamente una doble independencia: la de la economía y la del pensamiento”⁸.

El análisis que hace en *Bases...* del pensamiento europeo, fundamentalmente de los clásicos ingleses y de los alemanes de la escuela histórica y de Carlos Marx, es no sólo el primer estudio de ese tipo hecho en Colombia sino quizás el único que se ha llevado a cabo con tal grado de autonomía de pensamiento. La particularidad no se encuentra tanto en la profundidad de la investigación como en la posición del investigador sin muestra alguna de complejos de inferioridad. Ya en esta obra se hace presente su visión de que las ciencias sociales tienen validez espacio-temporal. Esta manera de entender el fenómeno puede no ser muy extraño en el año 2001, pero es una posición muy novedosa para la década de los años cuarenta; en la primera mitad del siglo XX aún era muy fuerte la herencia del siglo anterior cuando se consideraba que las ciencias sociales, si pretendían ser tales, debían cumplir los mismos principios de las ciencias naturales, valga decir, descubrir las leyes universales de su objeto. En el campo de la Economía, por ejemplo, tal fue la preocupación en el siglo XIX tanto de los clásicos como de los neoclásicos y de Marx.

Con su concepción particular de las ciencias sociales, García llega a la conclusión de que las teorías económicas europeas son verdaderas, pero no tienen validez más allá de las condiciones para las cuales fueron elaboradas. Por ejemplo, la teoría marxista pensada y

construida en las condiciones inglesas del siglo XIX tiene validez dentro de tales límites. Más tarde resumiría esta posición formulando que: “Uno de los más difundidos y peligrosos mitos de las Ciencias Sociales consiste en la creencia de que la teoría científico-social es absolutamente universal y de que su validez desborda el marco de los espacios culturales y de los procesos históricos”⁹.

Con un enfoque novedoso Antonio García emprende el estudio de la historia y la realidad latinoamericanas. La aplicación del conocimiento europeo, por ejemplo por el marxismo, a la interpretación de la realidad latinoamericana ha llevado a los teóricos de estos países a forzar la realidad para poder ver en ella las etapas históricas de Europa, tales como esclavismo, feudalismo, etc. Lo más fácil ante la presencia de formas económicas inéditas, es buscar en la historia otras formas similares para validar las desconocidas. García superó ese limitante y se propuso estudiar las formas económicas en sí mismas sin buscar en esta parte del mundo relaciones económicas europeas.

García descubre que lo fundamental de las relaciones económicas en América Latina es su carácter mestizo, se une aquí la herencia española con las formas nativas para formar unas relaciones nuevas en las cuales no pueden distinguirse las formas que les dieron origen. España trajo al nuevo mundo una economía en transición del feudalismo al capitalismo; el nuevo mundo aportó un sistema particular de colectivismo primitivo, mercantilismo y esclavismo: el resultado fue un sistema de relaciones sociales mestizadas. De la anterior hipótesis, se desprendían consecuencias cruciales para las formulaciones políticas, si las relaciones de producción existentes en América Latina no pueden asimilarse a las europeas tampoco la experiencia histórica del desarrollo europeo puede ser calcada por los latinoamericanos; se debe necesariamente formular estrategias de desarrollo apropiadas.

En 1969 retoma su tarea de 1948 con un artículo titulado “Estructura social y desarrollo latinoamericano”, que amplía luego para convertirlo en su libro *La estructura del atraso en América Latina*. En esta obra diagnostica el estado de la sociedad latinoamericana, pensando que no se puede hablar de desarrollo sin identificar el punto de partida. García contrapone el concepto de atraso al de subdesarrollo, aquél es un estado, una situación estructural, mientras que éste es una etapa de tránsito hacia el desarrollo. El atraso es la forma estructural de existencia de la América Latina actual, que va más allá de lo económico para alcanzar lo político y lo cultural, y no es una etapa de tránsito a ninguna parte. La situación de atraso no sólo identifica una forma de existencia, sino la imposibilidad de llegar al desarrollo, al menos que éste se logre mediante un cambio radical revolucionario.

El mismo libro fue reeditado en 1972 con el título de *Atraso y dependencia en América Latina*, con dos componentes nuevos: en el primer capítulo un agregado que llama: “Hacia una teoría latinoamericana de las ciencias sociales del desarrollo” y un capítulo nuevo llamado “Industrialización y Dependencia en América Latina”. Esto hace pensar que al inicio de la década de los setenta dio un ligero viraje, de considerar como lo esencial la estructura interna dar especial importancia a la dependencia externa. Esto aparece explícito en el libro *Dialéctica de la Democracia*, publicado en 1971: “La debilidad orgánica del Estado es, no una simple CIRCUNSTANCIA HISTÓRICA, sino una expresión

pura y simple de la dependencia”¹⁰. Está trasladando la relación externa, la dependencia, al corazón del análisis.

Antonio García acompaña todos sus libros de profunda reflexión teórica, pero los libros enumerados anteriormente fueron escritos, a mi modo de ver, con la intención fundamental de elaborar teoría general.

Otro frente de trabajo, el que quizá lo dio más a conocer en América Latina y en el mundo, en el cual tiene una producción más abundante, fue el estudio de los problemas agrarios de América Latina. En este campo se encuentran 30% de los libros publicados. La primera publicación sobre problemas agrarios se hizo en 1944 con el libro *Régimen cooperativo y economía latinoamericana* y siguió trabajando en el tema hasta último momento; la última obra sobre este particular que publicó en vida fue *Reforma agraria y desarrollo capitalista en América Latina*, en 1981. Pero aún en las publicaciones póstumas siguen apareciendo algunas obras relacionadas con cuestiones agrarias. Una de las obras fundamentales en este campo es *Las cooperativas agrarias en el desarrollo de América Latina*, publicada en 1976.

García sostenía la necesidad de llevar a cabo una verdadera reforma agraria y una de las alternativas para lograrlo es la cooperación. Una reforma agraria verdadera es aquella que cambie las estructuras de propiedad en el campo, el latifundio y el minifundio, y permita el desarrollo de la agricultura. Ese tipo de reforma no ha tenido lugar porque no ha habido una fuerza política capaz de llevarla a cabo:

Ninguna reforma agraria estructural ha podido tener éxito y conquistar sus objetivos finales, cuando las fuerzas sociales que las promueven y dinamizan han perdido la capacidad de participación política o de efectiva presión sobre los aparatos del Estado y cuando se ha producido la desarticulación del proyecto nacional-revolucionario¹¹.

Sin la activa y directa participación del campesinado en la toma de decisiones políticas, se carecía de esa fuerza motora capaz de acelerar la aplicación de una política de reforma agraria rápida, drástica y masiva¹².

La cooperación era entendida como una forma de organización agraria válida para todos los sistemas sociales, igual para un país socialista que para uno capitalista, para uno desarrollado que para uno atrasado. No existe una teoría única de la cooperación y, por tanto la cooperación debe entenderse como método de desarrollo fundamentado en el propio esfuerzo y en la iniciativa desde adentro¹³. Los procesos cooperativos, desde este punto de vista, no deben ser examinados ni contruidos a la luz de teorías filosóficas generales sino de la historia de los procesos concretos. Al respecto afirmaba el maestro:

10 García, A: *Dialéctica de la democracia*. Ediciones Cruz del sur, Bogotá. 1971, p. 17.

11 García, A: *Reforma Agraria y Desarrollo Capitalista*. Centro de Investigaciones para el Desarrollo, Bogotá. 1986, p. 95.

12 *Ibid.* p. 101.

13 García A: *Las Cooperativas Agrarias en el Desarrollo de América Latina*, Siglo Veintiuno editores, Bogotá. 1976, p. 13.

(...) no existen modelos cooperativos en sí, sino estructuras cooperativas articuladas al sistema de clases y a la dinámica de movilización de las fuerzas sociales revolucionarias, a un sistema de vida y de cultura, a un ordenamiento político del Estado, a una modalidad de crecimiento de la economía o a un método de distribución social de los recursos de desarrollo¹⁴.

Antonio García pensaba y escribía sobre los fenómenos integralmente, por eso cuando analizaba el problema agrario, por ejemplo, lo hacía en los marcos de su concepción integral del desarrollo. De ahí que la definición más sintética y explícita que da del desarrollo se encuentre precisamente en el libro que vengo citando de *Las cooperativas...*:

Una vez más, debe insistirse en el concepto histórico de que ningún país del mundo ha sido desarrollado desde afuera y menos por la potencia que lo explota, aliena y oprime. El desarrollo es la forma genérica y totalista de autodeterminación nacional y social, en una cuádruple dimensión: a) La de ruptura y superación de aquellas estructuras y relaciones que impiden el desarrollo independiente; b) la de enérgica movilización de aquellas fuerzas sociales capaces de tomar conciencia de su responsabilidad histórica y de asumir la conducción del proceso de cambio; c) la de modificación radical del sistema de uso de la totalidad de recursos disponibles para el desarrollo, de carácter agrícola, forestal, hidrológico, marítimo, minero, energético, cultural o financiero y d) la transformación de las condiciones globales de vida de la nación, movilizadas hacia un objetivo finalista o estratégico: la creación de una nueva sociedad, a imagen y semejanza de las aspiraciones y valores de cada pueblo¹⁵.

Detengámonos someramente en la producción intelectual del maestro en el frente que podemos llamar sociopolítico. En este campo se encuentra más de la mitad de sus libros. Algunos con una orientación más teórica, como los libros escritos sobre la democracia: *Democracia en la Teoría y en la Práctica* y *Dialéctica de la Democracia* y otros con un perfil de mayor aplicación en el corto plazo como la obra que escribió siendo Concejal de Bogotá, publicada en 1949: *Planificación Municipal y Presupuesto de Inversiones*.

En la obra de *Planificación...* ofrece un plan de socialización a nivel municipal a implementarse en tres etapas. En una primera etapa, que denomina elemental, se pueden socializar los servicios municipales. En una segunda etapa, denominada forma superior estatal, se socializarían los órganos de servicios del Estado (salud, educación, crédito, etc.). Y en una tercer y última etapa, se daría la socialización de los medios de producción: “Esta socialización municipal nos acercaría a la fórmula de una democracia justa y auténtica para Colombia: Socialismo Económico + Liberalismo Político. O lo que es igual: economía planificada para el bienestar del pueblo y para la ampliación y garantía de las libertades políticas”¹⁶.

14 *Ibid.* p. 27.

15 *Ibid.* pp. 26-27.

16 García, A: *Planificación Municipal*, Universidad Distrital Francisco José de Caldas, Bogotá. 1988, p. 23.

Obras como *Dialéctica de la Democracia* tienen una orientación más específicamente teórica. En esta obra, publicada en 1971, recoge y desarrolla sus planteamientos teóricos de 1951. Mantiene su planteamiento fundamental en el sentido de que:

El problema de la democracia no puede ser teóricamente retaceado, ni resuelto por segmentos o por partes. Es un problema de todo o nada. En esto consiste la parcialización de las tesis expuestas del lado capitalista o del lado comunista: en que confunden una parte del problema con el problema total¹⁷.

De allí que una filosofía auténticamente socialista enfoque el problema de la democracia como un problema total: el de la vida política; el de la ordenación económica basada en la propiedad social, en la cooperación y en el tratamiento racional de las cosas y las personas; el de la creación de órganos sociales que impidan el desmoronamiento de la opinión pública y delimiten su esfera de responsabilidad; el del bienestar y la seguridad; el de la ética y la conciencia¹⁸.

Él sintetiza su concepción de democracia, diciendo que se trata de un *sistema de vida*. No cabe duda de que Antonio García se adelantó a su tiempo en muchas cosas, y especialmente en su concepción de la ciencia social. Su misma comprensión de democracia implica la imposibilidad de la separación entre la economía, la historia, la sociología y la política como saberes independientes.

Si bien en muchas de sus obras, junto con las profundas reflexiones teóricas, plantea estrategias para transformar la realidad, es en la obra *Una vía socialista para Colombia*, publicada en 1977, donde con mayor concreción formula lo que podríamos llamar su propuesta de sociedad futura. La aspiración de García era construir una sociedad en la cual se cumpla *el principio de que el hombre no se hizo para la economía sino la economía para el hombre*. Este principio podía tener lugar en una sociedad democrática, entendida la democracia como un *sistema de vida*, con un Estado popular:

El socialismo concibe el Estado popular como aquel en el que participan, directamente, todas las fuerzas sociales revolucionarias en la conducción del Estado (en todas las instancias y niveles), por medio de una pluralidad de partidos revolucionarios, de un libre juego de líneas ideológicas, de una constructiva posibilidad de oposición crítica, así como de un sistema de descentralización democrática de la autoridad y de la toma de decisiones. Lo esencial, en este nuevo tipo de sistema pluralista, es que responda a los intereses y aspiraciones de las fuerzas sociales revolucionarias que conducen el cambio de estructuras y constituyen el nuevo elenco de clases dirigentes de la nación colombiana¹⁹.

Antonio García fue también un agudo pero respetuoso polemista. Esto se refleja, por ejemplo, en las cartas cruzadas con monseñor Rebollo, en 1954. Dichas cartas fueron pu-

17 García, A: *Dialéctica de la Democracia*, Ediciones cruz del sur, Bogotá. 1971, p. 22.

18 *Ibid.* p. 23.

19 García, A: *Una vía socialista para Colombia*. Ediciones Cruz del Sur, Bogotá. 1977, p. 49.

blicadas con el título de *El Cristianismo en la Teoría y en la Práctica*. Allí pueden leerse conceptos como el siguiente, refutando obviamente una afirmación del prelado según la cual la fe en Dios y la fe en el hombre son alternativas:

El escepticismo contemporáneo es la expresión psicológica del desmoronamiento del mundo tradicional. De ahí que el único camino de salvación tenga que buscarse en la fe en Dios o la fe en el hombre. Pero este planteamiento no puede entenderse como una rigurosa, como una absoluta disyuntiva: Dios o el hombre. Muchos que creen en Dios niegan al hombre —en su comportamiento social, en su conducta práctica, en su postura humana— y muchos que creen en el hombre —en sus posibilidades, en su riqueza espiritual, en su horizonte— pueden negar a Dios. Esta tesis no dice que eso sea lo justo, sino que esa es la verdad histórica. Entonces importa preguntar: la fe en Dios y la fe en el hombre son excluyentes? Para creer en Dios hay necesidad de subestimar el destino humano, practicando literalmente la tesis de que “el reino de Dios no es de este mundo”?²⁰.

En su afán por reconstruir nuestra historia escribió algunas biografías de héroes populares: *Tomás Cipriano de Mosquera* (1936) y *Páez - Guerrillero del Llano* (1955).

A través de este repaso sintético del pensamiento del Maestro Antonio García se puede ver claramente que su propósito indeclinable era el de crear una teoría independiente y autónoma para América Latina, pero no se trataba de una elaboración abstracta, al margen del devenir histórico, sino de un pensamiento ligado permanentemente a la suerte del pueblo, a la actividad política. A ese propósito dedicó toda su vida. Como ya quedó dicho, García se anticipó a cambios paradigmáticos en las ciencias sociales: hoy en día ha adquirido mucha fuerza el planteamiento según el cual las ciencias sociales no tienen la universalidad de las naturales, sino que tienen un alcance espacio-temporal; igualmente es una tarea de mucha actualidad la investigación interdisciplinaria. Dos planteamientos hechos por García muchas décadas atrás.

Surge con fuerza la pregunta de por qué un pensador colombiano de tanta importancia ha permanecido relativamente desconocido para las nuevas generaciones de colombianos, tanto en las universidades como en el campo de la actividad política. Pienso que la respuesta se encuentra en su pensamiento independiente. Los grupos sociales que detentan el poder en el país lo rechazaron porque García fue implacable en la condena de su incapacidad que tales grupos manifiestan para desarrollar la democracia y la economía. Él se refería a las clases que detentan el poder con apreciaciones como la siguiente:

Dentro de este esquema distorsionado de “democracia política”, las fuerzas de presión no orientan el proceso hacia delante sino hacia atrás, no hacia las formas de participación abierta de las nuevas clases sociales sino hacia las formas, ya institucionalizadas, de la República oligárquica y del Cesarismo Presidencial²¹.

20 García, A: *El Cristianismo en la Teoría y en la práctica*. Fondo de publicaciones Vicente Azuero, Bogotá. s.f., p. 20.

21 García, A: *Dialéctica de la Democracia*, ed. cit. p. 18.

Por el lado de la izquierda las cosas no funcionaron mejor, fundamentalmente con el partido Comunista Colombiano con el cual tuvo que cruzarse en su actividad política desde los años treinta. Siempre mantuvo con este partido fuertes altercados debido a su posición independiente y su crítica a quienes se limitaban a copiar las teorías foráneas. Su punto de vista en relación con el Socialismo, principalmente el soviético, no fue favorable. Veamos solamente un ejemplo:

¿El caso del stalinismo no ha demostrado que la “dictadura del proletariado” degeneró en una dictadura burocrática y ésta en una dictadura caudillista, sin que pudieran impedirlo ni la clase obrera, ni los campesinos, ni las elites intelectuales, ni la presión secundaria dispersa del comunismo mundial?²².

A cualquiera que haya seguido de cerca las discusiones que siguieron a *Perestroika*, el libro escrito por Mijail Gorbachov poco antes de la caída del socialismo histórico en Europa oriental, sin duda le son familiares las anteriores afirmaciones de García. Debieron pasar muchos lustros y muchos acontecimientos sociales, para que grandes sectores de la población y, sobre todo, de los intelectuales vinieran a comprender lo que el maestro García quería decir.

Mientras nuestro país mantenga la actitud de marginar a aquellos de sus hijos que piensen en forma independiente, las posibilidades de desarrollo estarán lejanas. El camino del desarrollo para América Latina, a mi modo de ver, pasa por la elaboración de una teoría del desarrollo autónoma, elaborada por sus propios pensadores, a partir de su propia realidad; tal como lo quería el maestro García. Es una tarea urgente de los universitarios y universitarias colombianos rescatar el pensamiento del maestro Antonio García Nossa y darlo a conocer a las actuales generaciones de latinoamericanos y latinoamericanas.

22 *Ibid.* p. 24.



Esta obra se abre con una introducción histórica, no heleno ni eurocéntrica, en la que se reinterpretan los sistemas éticos en la historia mundial, hasta situar la problemática en la Modernidad dentro del sistemamundo como proceso de globalización que simultáneamente excluye a la mayoría de la humanidad.

En la primera parte se aborda una crítica a las morales formales (Kant, Rawls, Apel, Habermas) desde un principio material o de contenido con pretensión de universalidad: el deber de producir, reproducir y desarrollar la vida humana en comunidad. El principio de factibilidad ética, por su parte, permite que el cumplimiento del acto, institución o sistema de eticidad pueda tener la pretensión de bondad.

En la segunda parte, desde la imposibilidad de que dicho acto, institución o sistema de eticidad «buenos» pueda tener pretensión de perfección acabada, se descubren los que «sufren» en su corporalidad vulnerable la imposibilidad de vivir, el hecho de ser excluidos. Se trata de las víctimas, al decir de Marx, Horkheimer, Benjamin, Nietzsche, Freud o Lévinas. Desde las víctimas comienza propiamente el discurso de la Ética de la Liberación, en su nivel negativo material (deben poder vivir), en el del principio discursivo crítico (deben poder participar en la argumentación), todo lo cual culmina en el principio crítico negativo de factibilidad: el principio-liberación que inspira las transformaciones con pretensión de justicia.

En diálogo con lo más pertinente de la filosofía ética actual, esta Ética conforma muchos principios—no uno sólo, como intentan las éticas hasta el presente— en un grado de complejidad en el que se tratan tanto a sus oponentes como defensores de posiciones en algún sentido necesarias pero no suficientes.

Ver reseña de María Eugenia Piola (p. 131).



El guión de Bin Laden. Análisis semiótico de un dibujo en la prensa*

Bin Laden's Script. A Semiotic Analysis of a Journalistic Caricature

Nicole EVERAERT-DESMEDT**

Facultés universitaires Saint-Louis. Bruselas, Bélgica.

RESUMEN

En el marco de la semiótica de la escuela de París, analizamos un dibujo humorístico de Plantu, publicado en el diario francés *Le Monde*, con respecto a los atentados del 11 de septiembre. Observamos como, mediante unos procedimientos retóricos y una construcción del recorrido de la mirada en el dibujo, Plantu logra contar en una sola imagen un relato bastante complejo y transmitir una interpretación de la actualidad bastante matizada, que se sitúa al contrario de los titulares del periódico.

Palabras clave: Semiótica, prensa, imagen, estructura narrativa.

ABSTRACT

Within the framework of the Parisian school of semiotics, a humoristic caricature by Plantu, published in the French Newspaper *Le Monde* in reference to the September 11th attack in New York, is analyzed. It is observed that by means of rhetorical procedures and the construction of the caricature, Plantu is able to express in only one image a very complex story, and transmit this interpretation of a very overworked theme, expressing something somewhat contrary to the tabloid headlines.

Key words: Semiotics, press, image, narrative structure.

* Una primera versión del texto fue presentada en el Segundo Congreso Internacional de Retórica en México, que se celebró en la UNAM del 21 al 25 de abril de 2003, y será publicada posteriormente en las actas del Congreso.

** Agradezco a José María Nadal la corrección de la traducción de mi texto al español.

INTRODUCCI3N

En esta ponencia, propongo tener en cuenta una viñeta de Plantu (Fig. 1), publicada en el diario *Le Monde* el 25 de septiembre de 2001. Intentaré describir el recorrido interpretativo seguido por un lector modelo, que reciba ese dibujo en el contexto espacio-temporal apropiado (es decir en la primera p3gina de su diario, aquel d3a). Una viñeta humorística, al ser una estructura signifiicante especialmente escueta—aislada como tal y desprovista de comentarios—, exige del lector una cooperaci3n especialmente activa. De hecho, para interpretarla, el lector tiene que recurrir a dos tipos de conocimientos: del lenguaje propio del g3nero discursivo de la viñeta, y del contenido de la actualidad.

1) CONOCIMIENTO DEL LENGUAJE

La viñeta humorística utiliza los recursos expresivos característicos de la **caricatura**: exageraci3n de algunos detalles, variaciones de escala (en nuestro ejemplo, los soldados est3n dibujados con un tamaño menor que la araña y su tela). La viñeta humorística utiliza tambi3n el lenguaje de los **tebeos o historietas gráficas**: globos o “balones” con las palabras pronunciadas o pensadas por los actores (en nuestro ejemplo, no hay), y trazos gr3ficos para indicar el movimiento (en nuestro ejemplo, los trazos detr3s de la bandera y a los lados del avi3n) o para expresar sentimientos como el asombro o la agitaci3n (en nuestro ejemplo, los puntitos sobre la cabeza del personaje expresan el hervor de su mente que ha elaborado toda una estrategia).

2) CONOCIMIENTO DE LA ACTUALIDAD

En el 3mbito del contenido, la viñeta humorística utiliza un **material figurativo espec3fico** que el lector debe reconocer, como las banderas que representan naciones y el retrato caricaturizado de personalidades pol3ticas u otras que forman parte de la actualidad (aqu3, la cabeza de Bin Laden reconocible por la barba y el turbante). Adem3s, el lector debe conocer los acontecimientos de la actualidad para poder reconocerlos en el dibujo. En esas condiciones, el dibujo proporciona al lector un conocimiento nuevo acerca de esos acontecimientos.

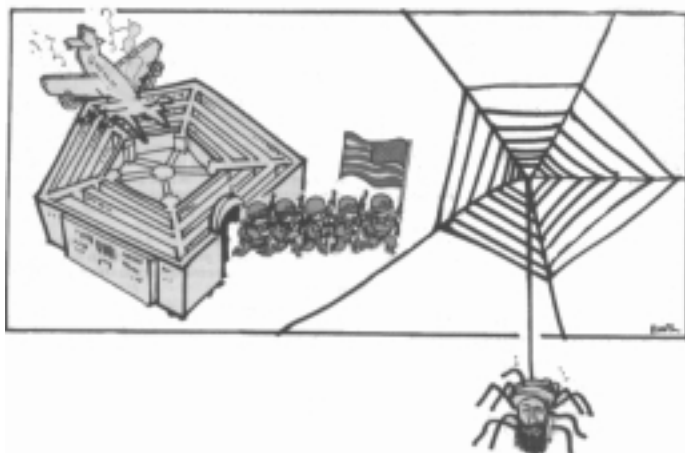


Figura 1. Plantu, *Le Monde*, 25 de septiembre 2001.

Los acontecimientos que hay que conocer para entender el dibujo se encuentran tratados en el periódico alrededor de la viñeta: en los títulos, el editorial o el índice.

Aquí, se trata, en el titular principal de:

Le scénario américain de la guerre qui vient.

El guión estadounidense de la guerra que viene.

En los subtítulos, aprendemos que:

Les Etats-Unis préparent une première riposte limitée à l'Afghanistan. Ils s'apprêtent à combiner raids aériens et opérations de commandos contre les talibans et Oussama Bin Laden.

Estados Unidos prepara una primera respuesta limitada a Afganistán. Se prepara a combinar incursiones aéreas y operaciones de comandos contra los talibanes y Osama Bin Laden.

Un artículo, anunciado en el índice, habla de:

la toile financière d'Oussama Bin Laden,

la trama financiera de Osama Bin Laden,

y nota que:

les indices matériels liant les kamikazes à Bin Laden restent minces.

los indicios materiales que vinculan a los kamikazes con Bin Laden permanecen escasos.

Veremos cómo esas informaciones del periódico, utilizadas por Plantu, cobran, en su dibujo, una nueva interpretación.

Hay también una información utilizada en el dibujo, pero que no se aborda directamente en el periódico del día 25. No era necesario recordarla puesto que los lectores la conocían. Se trata, desde luego, de los atentados del 11 de septiembre, cuando cuatro aviones kamikazes se lanzaron contra los símbolos del poderío estadounidense: económico (las Torres Gemelas), militar (el Pentágono) y político (la Casa Blanca adonde se supone que se dirigía el cuarto avión secuestrado por los kamikazes aquel día).

Ahora bien, en la perspectiva del lector modelo, que dispone de conocimientos suficientes sobre el **lenguaje** de las viñetas y el **contenido** de la actualidad, vamos a seguir su recorrido interpretativo. Para eso, utilizaré una metodología que proviene del marco teórico de la semiótica de la Escuela de París. De hecho, lo que llamo “**recorrido interpretativo**” consiste en reconstruir, en sentido inverso, los niveles del “**recorrido generativo de la significación**”, propuesto por Greimas y Courtés (1979)¹.

1 Todos los investigadores que se refieren al recorrido generativo de la significación están de acuerdo con una distinción de niveles de abstracción en la producción de la significación, pero no todos sitúan los niveles

Considero que, primero, el lector modelo recibe el texto o la imagen en un nivel concreto (nivel **figurativo**), para alcanzar, al término² de su interpretación, un nivel de significación más abstracto (nivel **temático**), pasando antes por un nivel intermedio (nivel **narrativo**). El marco teórico de referencia nos proporciona los conceptos apropiados para enfocar el objeto de análisis en cada uno de esos tres niveles.

Además, puesto que el objeto de análisis es un dibujo, para explicar la producción de su significación, tenemos que relacionar el plano del **contenido** (esto es el plano conceptual, el significado) con el plano de la **expresión** (esto es el plano material, el significante) que es de orden plástico o gráfico, es decir una disposición topológica de trazos y colores en una superficie. Para producir significación (según Hjelmslev), ambos planos, el del contenido y el de la expresión, tienen que ser “puestos en forma” (es decir articulados, organizados, estructurados). Así, en nuestro dibujo, observaremos en primer lugar la estructuración del plano de la expresión, antes de pasar a la estructuración del contenido, compuesto por los tres niveles.

Antes que nada, preciso lo que considero como “plano de la expresión” en un dibujo. De hecho, mi descripción del plano de la expresión se acerca más a la concepción del Groupe μ que a la de J.-M. Floch. Ahora me explico: J.-M. Floch analiza la forma de la expresión estrictamente plástica; es decir que busca en la imagen oposiciones topológicas, eidéticas y cromáticas, haciendo abstracción del contenido representado, de cualquier objeto identificable en la imagen. A continuación, pone en relación esa forma de la expresión plástica con una forma del contenido, situándose en el nivel más abstracto del contenido, el nivel de las oposiciones de valores. En cambio, el Groupe μ distingue, en una imagen, dos tipos de signos autónomos, los signos “plásticos” y los “icónicos”. Cada uno de esos signos asocia un plano del contenido y un plano de la expresión.

Según esa distinción del Groupe μ , mi acercamiento trata de los signos “icónicos” (no “plásticos”), o más precisamente, de un “texto icónico”, en el cual analizaré el contenido sistemáticamente sobre tres niveles (eso, J.-M. Floch no lo hace; él se queda por lo general en un solo nivel, el más abstracto). Ese contenido icónico que analizo, lo aprehendo a través de una expresión, icónica también, hecha de formas gráficas perceptibles e identificables³.

2. EL PLANO DE LA EXPRESIÓN

Empecemos por la estructuración del plano de la expresión en nuestro dibujo. Los trazos y colores están dispuestos en la superficie de la imagen de tal manera que constituyen unas **formas gráficas** que podemos identificar y catalogar.

exactamente de igual manera. Así, si comparamos el primer cuadro del recorrido generativo publicado en el *Diccionario* de Greimas y Courtés (1979, p. 160) con los niveles efectivamente utilizados por Courtés en su *Análisis semiótico del discurso* (1991), vemos que existen diferencias. Los niveles que suelo utilizar difieren también un poco (lo comento en otra parte, 1984, 1993).

- 2 Hablando del “término de la interpretación”, no se trata de un “término” temporal sino lógico. Temporalmente, el término del recorrido interpretativo es alcanzado de inmediato por el lector real; sin embargo, el análisis semiótico reconstruye los mecanismos lógicos subyacentes a esta interpretación.
- 3 Utilizo aquí el término “forma” en su sentido perceptivo: la Gestalt o forma es un “grupo de elementos percibidos en una aprehensión global y simultánea, no como producto de un conjunto casual, sino de cierto número de reglas intencionales (MOLES, citado por Groupe μ , 1992, p. 37).

2.1. UNA PAREJA DE FORMAS

Primero, distinguimos una pareja de formas de igual tipo y tamaño: **dos pentágonos**. Cada pentágono ocupa una tercera parte de la imagen, uno a la izquierda, otro a la derecha. El lado más largo de cada pentágono mide 3,8 cm. Si partimos la imagen, en su longitud, en tres partes iguales (de 5,2 cm), un ángulo de cada pentágono se mete en la parte central. El pentágono de la izquierda (del edificio) está representado en volumen, mientras el de la derecha (de la telaraña) está representado en superficie. Podemos notar también que el pentágono-telaraña está colgado por cinco hilos del marco mismo de la imagen.

2.2. UNA FORMA CENTRAL

En la parte central de la imagen, una tercera forma se distingue por el **color**. Esa forma representa a un **grupo de soldados**, llevando una bandera. Los soldados son cinco, como los lados de los pentágonos, y la línea formada por los soldados mide 3,8 cm, como el lado más largo de los pentágonos. A la inversa de los pentágonos que están fijos, los soldados están en **movimiento**; se mueven del pentágono de la izquierda hacia el de la derecha.

La **bandera** forma parte de la forma gráfica constituida por el grupo de soldados, a causa de la **continuidad** (se halla en manos del primer soldado) y el color (soldados y bandera tienen color, mientras las otras formas de la imagen aparecen en blanco y negro). Sin embargo, la bandera se distingue de los soldados: **forma geométrica** de un objeto inanimado vs forma orgánica de los personajes vivos; **colores específicos** de la bandera vs color uniforme de los soldados. La bandera se presenta en el centro de la imagen. Más precisamente, acaba de sobrepasar el centro (siguiendo el movimiento de los soldados): el lado izquierdo de la bandera se encuentra en la línea que corta verticalmente la imagen en dos partes iguales (de una longitud de 7,8 cm). La punta inferior izquierda de la bandera se encuentra exactamente en la intersección de las diagonales del marco de la imagen.

2.3. DOS FORMAS FUERA DEL MARCO

Quedan dos formas cuya posición invita a tratar de relacionar: el **avión** y la **araña**. De hecho, ambas formas están en **contacto** con un pentágono: el avión acaba de desplomarse sobre el pentágono-edificio, mientras la araña está conectada por su hilo al pentágono-telaraña. Ambas formas tienen otro punto común: están en relación con el espacio de **fuera del marco**. El marco de la imagen está cortado en dos lugares, para dar paso a la araña y el avión. Ahora la araña está fuera, pero su hilo le permitiría volver a entrar en la imagen. El avión, por su parte, vino de fuera y entró en la imagen por el corte del marco.

Una última observación: la forma identificada como “araña” presenta, en lugar de un cuerpo de araña, otra forma identificada como un **rostro** humano.

Así, hemos acabado con el catálogo de las formas gráficas que ocupan el espacio de la imagen. Podemos resumir: hay una pareja de pentágonos de mismo tamaño; hay un grupo de personajes en color, en el centro de la imagen, con una bandera; y también, en relación con los dos cortes del marco y con uno u otro pentágono, hay un avión y una araña, con el cuerpo de la araña constituida por un rostro humano. Con ese material significativo, bastante reducido pero muy bien organizado, veremos que Plantu logra comunicar una interpretación de la actualidad bastante rica y matizada.

3. EL PLANO DEL CONTENIDO

Ahora, pasemos al análisis del plano del contenido, y empecemos por el nivel más concreto, el figurativo.

3.1. NIVEL FIGURATIVO

Gracias a las formas gráficas percibidas y relacionadas entre sí, reconocemos, en el dibujo, actores, situaciones y actitudes que podríamos encontrar en la realidad externa. En ese nivel, no disponemos todavía de conceptos muy “fuertes”, y procedemos empíricamente, por observaciones de los actores y el contexto espacio-temporal de sus acciones.

3.1.1. Las figuras: actores, espacios, tiempos

Una primera característica de las viñetas de Plantu consiste en la **concentración** que se manifiesta sobre los tres componentes de la figuratividad: actores, espacios y tiempos.

3.1.1.1. Concentración actuarial

Nuestro dibujo pone en escena dos figuras actoriales: un grupo de soldados y Osama Bin Laden. Sin embargo, en el contexto de la imagen, cada una de esas dos figuras acumula varios papeles figurativos; representan simultáneamente a diferentes actores. Eso es lo que llamo “concentración actuarial”. El procedimiento retórico que produce cada una de las dos concentraciones actoriales no es el mismo.

1. Primero, en la figura de Bin Laden, reconocemos a la vez al individuo **Bin Laden** –por su rostro, su barba y su turbante–, y a una **araña** –por las patas y el hilo vinculado a la tela–. Los dos actores, Bin Laden y la araña, están representados simultáneamente, pero ningún de ellos está representado de una manera autónoma y completa: el cuerpo de la araña está reemplazado por la cabeza de Bin Laden, y éste, por su parte, no tiene cuerpo.

Según la clasificación de las figuras retóricas visuales, propuesta por el Groupe μ (1992, pp 270-275), se trata de un caso de **interpenetración**, ya que las dos entidades (Bin Laden y la araña) están conjuntamente en un mismo lugar, se sustituyen parcial y recíprocamente una a otra, y ambas se realizan in praesentia.

2. En cuanto a los soldados, no están individualizados (los rostros están ocultados por los cascos), sino constituyen un **grupo de soldados estadounidenses**, reconocibles por sus propiedades intrínsecas (uniformes, armas y bandera). Pero, mientras están reconocidos como soldados, representan también, en el contexto de la imagen, empleados y insectos. Son **empleados**, puesto que salen corriendo del Pentágono en fuego⁴. Son **insectos**, debido a su tamaño con respecto a la telaraña hacia la que se precipitan. Así pues, la figura de los soldados se caracteriza por una concentración actuarial: están a la vez soldados, empleados e insectos.

Esa concentración actuarial resulta, no de una interpenetración como en el caso de Bin Laden-araña, sino de un **tropo icónico**: las tres entidades están *conjuntamente* en un mismo lugar, pero sólo una de ellas (los soldados) se halla representada; las otras dos (empleados e

4 El Pentágono no es un cuartel de tropa, sino el Ministerio estadounidense de Defensa, en el que trabajan unos 20.000 empleados.

insectos) están *in absentia*. Los soldados son “percibidos” efectivamente por sus propiedades intrínsecas, mientras los empleados e insectos dependen de un grado “concebido”, mediante determinantes extrínsecos (del contexto de la imagen).

3.1.1.2. Concentración espacial

El dibujo se caracteriza también por una concentración espacial. De hecho, Plantu representa, en el dibujo, dos espacios que, en la realidad, se encuentran muy lejos uno del otro, sin nada territorial en común: el edificio del Ministerio estadounidense de Defensa, en Washington; y Afganistán en donde se supone que se esconde Bin Laden. En el dibujo, ambos espacios se parecen, por su tamaño y forma: la guarida de Bin Laden está dibujada como una telaraña que tiene la misma forma pentagonal y el mismo tamaño que el edificio.

Siguiendo al Groupe μ (1992, p. 274), podemos decir que los dos espacios representados constituyen un **acoplamiento**, ya que las dos entidades semejantes se encuentran *in praesentia* pero *disjuntas* (en lugares distintos de la imagen). Es la reducción de los dos espacios al tipo de “pentágono” la que hace posible el acoplamiento.

1. En el caso del edificio, la reducción al tipo ya existía antes de la viñeta, por la lexicalización lingüística, puesto que el edificio del Ministerio estadounidense de Defensa es llamado habitualmente “El Pentágono” (con artículo definido y nombre propio). Así que el lector del dibujo reconoce de inmediato el edificio representado en esta forma geométrica.
2. Cuanto a las telarañas, suelen tener forma de polígono, aunque no necesariamente de cinco lados (tr: fotos). Para representar una telaraña, cualquier tipo de polígono serviría, pero la realización del polígono como pentágono permite el acoplamiento.

El acoplamiento invita al lector a interpretar el “pentágono” de Bin Laden en relación con el Pentágono norteamericano, es decir, a ver, en la telaraña, algo equivalente al “Ministerio de Defensa” de Bin Laden. El acoplamiento hace aparecer las **analogías**, pero también las **diferencias** entre los dos pentágonos. Tienen el mismo tamaño, y ambos son atacados, uno por un avión, el otro por un comando. Pero, el primero, que parece sólido (por la representación de sus tres dimensiones, con paredes anchas), está siendo atacado (el avión ya se ha desplomado en el edificio); así que, por muy sólido que parezca, es atacable. En cambio, el otro pentágono, que parece muy frágil (no es más que una tela de pocos hilos), resulta, por el contrario, inatacable, puesto que se trata de una telaraña, esto es una trampa: los soldados se precipitarán en ella como insectos. Además, la tela se encuentra sólidamente colgada con cinco hilos del marco mismo de la imagen, mientras la araña espera a su presa, a salvo, fuera del marco.

El movimiento de los soldados acentúa la concentración entre los dos espacios representados, puesto que, en su recorrido (en dos pasos, podríamos decir), los soldados salen de un Pentágono para entrar en el otro (esto es: salen de Washington para entrar en Afganistán).

3.1.1.3. Concentración temporal

En la viñeta, se da también una concentración temporal, ligada a la espacial: los dos pentágonos están tan cercanos que, con el mismo gesto, los empleados-soldados huyen del primero para atacar al segundo. Todo ocurre al mismo tiempo: el desplome del avión, la huida de los empleados, el asalto de los soldados y la espera al acecho de la araña. Además, lo que todavía no está ocurriendo, está a punto de ocurrir: falta sólo un instante para que el primer soldado caiga en la tela (y quede cautivo en ella como un bicho).

3.1.2. Las configuraciones o motivos

Veamos ahora cómo los elementos figurativos se organizan en configuraciones o motivos. Llamo “motivo” a un conjunto organizado de figuras que habitualmente encontramos (y que, por lo tanto, esperamos encontrar) cuando se trata de tal o tal otro tipo de acontecimiento. Un motivo es un tipo de acontecimiento, en el marco de los distintos ámbitos de nuestra experiencia.

En cada una de las viñetas de Plantu que he podido analizar (en otros lugares), he encontrado tres motivos. La articulación de tres motivos me parece una (segunda) característica del modo de trabajar de Plantu. Esto se evidencia fácilmente en el dibujo que estamos considerando, en donde se trata de un atentado suicida aéreo, una telaraña y el asalto de un comando.

3.1.2.1. El impacto aéreo por atentado suicida

El primer motivo es un impacto aéreo por atentado suicida. Un avión se desploma sobre un edificio: antes del 11 de septiembre de 2001, tal acontecimiento entraba en el campo de experiencia de “accidente de avión”; era interpretado como un accidente de avión. Pero los acontecimientos del 11 de septiembre (con el desplome similar de cuatro aviones) han creado de golpe un nuevo motivo en nuestra enciclopedia, el del atentado suicida aéreo. Desde el 11 de septiembre, en efecto, ya no podemos ver la imagen de un avión estrellado contra un edificio sin pensar de inmediato en la posibilidad de un atentado suicida.

Tuvimos la prueba cuando, dos meses más tarde, el 12 de noviembre de 2001, un avión impactó contra un hotel en un barrio de Nueva York. Los medios de comunicación lo interpretaron como un atentado, y los locutores de radio parecían decepcionados cuando anunciaron, al día siguiente, que se trataba “sólo” de un “común” accidente de avión.

Otro caso: el 18 de abril de 2002, una pequeña avioneta se estrelló contra una torre de oficinas de treinta pisos junto a la estación central de Milán, en Italia. En lo primero en lo que se pensó fue en un atentado. Luego, se anunció con alivio que había sido sólo un accidente. Pero en seguida, se nos hizo saber que, probablemente, se trataba, no de un atentado suicida, sino de un “simple” acto suicida: según dichas informaciones, el pilota estaba desesperado por problemas financieros⁵.

El primer motivo explotado en nuestro dibujo es, pues, el de **un impacto o colisión de un avión por atentado suicida**. En ese motivo, los soldados son concebidos como empleados que huyen del edificio en llamas.

3.1.2.2. La telaraña

El segundo motivo explotado en el dibujo es el de la telaraña. Se trata de un hecho de la vida de los insectos, conocido por todos. Ya sabemos que la araña teje su tela y espera después a su presa, afuera, unida a su tela por un hilo; la presa cae inadvertida en la tela, de donde tiene pocas posibilidades de escapar. En ese motivo, los soldados se conciben como insectos lanzándose contra la tela. Se lanzan a ciegas, con los ojos tapados por los cascos; por lo contrario, la araña, que es Bin Laden, mantiene los ojos muy abiertos.

5 Últimamente, nuevas informaciones sostienen de nuevo que se trata de un vulgar accidente aéreo, fruto de una confluencia de factores técnicos, de visibilidad, de mala gestión del tráfico aéreo en la zona y de la escasa competencia en ella del piloto.

La elección de la telaraña para representar el espacio de Bin Laden me parece una genialidad de Plantu. Como ya hemos visto, esa elección permite el acoplamiento del espacio de Bin Laden con el Pentágono estadounidense, y enseguida veremos también el alcance del motivo de la telaraña en los niveles narrativo y temático. Por supuesto, la telaraña se relaciona con el artículo que habla de “la trama financiera de Osama Bin Laden”, y con la expresión usual de la “red” terrorista.

3.1.2.3. El asalto de un comando

El tercer motivo en nuestro dibujo es el asalto de un comando. De hecho, vemos a un pequeño grupo de soldados, corriendo en fila, armados y con bandera.

Ese motivo, representado en color, se encuentra entre los otros dos, y establece entre ellos un vínculo, ya que –por su situación en la imagen– los soldados son también empleados que huyen del Pentágono (en el motivo del atentado), y –por su tamaño– también son insectos que se abalanzan sobre la tela (en el motivo de la telaraña).

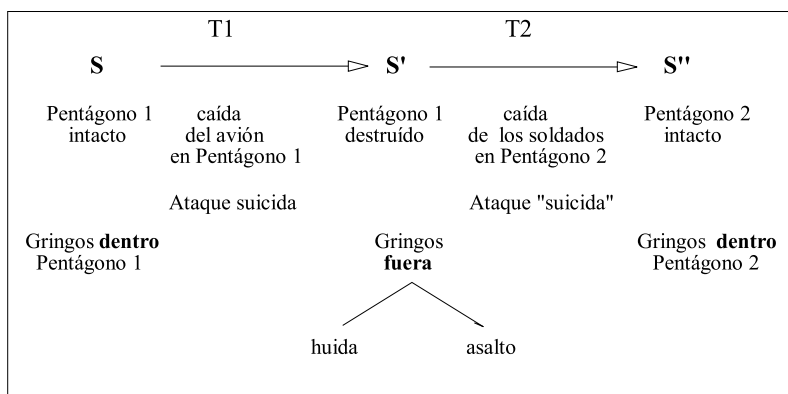
El periódico habla de una “respuesta” de Estados Unidos contra Afganistán; y la viñeta, con el acoplamiento de los espacios, representa estrictamente una “respuesta”, porque, al ataque contra su Pentágono, los gringos responden de inmediato atacando otro pentágono. Así, con el acoplamiento de los espacios, el dibujo ilustra el refrán: “ojo por ojo, diente por diente”.

Los tres motivos que hemos descrito se articulan de manera lineal en el dibujo, de la izquierda a la derecha: huyendo de su Pentágono atacado (primer motivo), los gringos se lanzan al ataque del pentágono de Bin Laden (tercer motivo), sin darse cuenta de que ese pentágono es una telaraña, esto es, una maquinación en la que ellos van a caer (segundo motivo).

3.2. NIVEL NARRATIVO

3.2.1. La estructura narrativa

Pasando al nivel narrativo, los tres motivos que hemos notado toman sitio en una estructura narrativa, que se desarrolla en dos episodios sucesivos. Podemos resumir la estructura narrativa en el esquema siguiente (que comentamos a continuación):



De hecho, en la situación inicial, los gringos estaban **dentro** de su Pentágono intacto. La caída del avión provoca una primera transformación. La situación final del primer episodio constituye la situación inicial del segundo: el Pentágono (pentágono 1) está destruido

y los gringos est3n **afuera**. Con su correr, huyen y atacan a la vez. As3 como el avi3n atac3 su Pent3gono (pent3gono 1), ellos van a atacar el otro pent3gono (pent3gono 2). As3 como el ataque del avi3n era un gesto suicida, el ataque de los gringos equivale tambi3n a un gesto suicida. No se dan cuenta de eso los soldados, puesto que su casco les impide que vean, pero el lector de la viñeta ve que el pent3gono 2 es una telaraña. El plan de la telaraña es tan conocido que el final de la acci3n es obvio: los gringos van a caer en la trampa. A la derrota del Pent3gono 1, har3 eco la derrota, no del pent3gono 2, sino de los gringos que se ver3n, en la situaci3n final, enmarañados **dentro** del pent3gono 2, el de Bin Laden.

La transici3n entre los dos episodios se hace por el recorrido de los soldados, que puede ser interpretado a la vez como huida (situaci3n final del primer episodio) y como asalto (situaci3n inicial del segundo episodio).

3.2.2. La relaci3n entre los anti-sujetos

Con los t3rminos de la gram3tica narrativa, podemos decir que Bin Laden y los gringos son **anti-sujetos**, puesto que cada uno trata de tomar al otro como su objeto. Bin Laden ha construido una trampa para atrapar a los gringos, mientras 3stos van a atacar la guarida de Bin Laden para tratar de capturarlo. El programa narrativo principal (PN 1) ⁶ de los Americanos y el de Bin Laden se corresponden y se oponen:

PN 1 de los gringos: $Gr \rightarrow (Gr \wedge BL)$

PN 1 de Bin Laden: $BL \rightarrow (BL \wedge Gr)$

Para atrapar a Bin Laden, los gringos emprenden un programa narrativo intermedio, llamado PN de uso (PN 2): se trata para ellos de posesionarse del espacio de Bin Laden, es decir del pent3gono 2. El recorrido narrativo de los gringos es muy sencillo, consta de dos etapas, dos PN:

Recorrido narrativo de los gringos:

PN 1 $Gr \rightarrow (Gr \wedge BL)$

PN 2 $Gr \rightarrow (Gr \wedge \text{pent3gono 2})$

Los gringos reaccionan impulsivamente (al ataque de su Pent3gono, responden atacando de inmediato otro pent3gono). En cambio, Bin Laden ha elaborado una estrategia m3s compleja. Para atrapar a los gringos, prepara una trampa. El recorrido narrativo de Bin Laden no funciona simplemente como acci3n y reacci3n; Bin Laden desempeña un papel complejo de sujeto manipulador. Su recorrido narrativo se desarrolla en tres etapas: para atrapar a los gringos (PN 1), Bin Laden les incita a venir a atacar su pent3gono (pent3gono 2) (PN 2); y, para provocar esa respuesta, Bin Laden ataca primero –o, m3s exactamente,

6 Llamo “programa narrativo” (abreviado en PN) a la acci3n por la que un sujeto operador transforma un estado (su propio estado o el de otro sujeto, llamado sujeto de estado). El estado de un sujeto consiste en su relaci3n de uni3n (conjuntiva: \rightarrow , o disyuntiva: \vee) con un objeto. Esquematzamos un PN de la manera siguiente:
Sujeto operador \rightarrow (sujeto de estado \wedge objeto),
o: Sujeto operador \rightarrow (sujeto de estado \vee objeto).

Así, según la viñeta, fue Bin Laden quien ordenó el atentado contra el Pentágono (PN 3), para provocar la “respuesta” (como dice el periódico) o la huida-asalto de los gringos de un Pentágono al otro (huida del Pentágono 1 y asalto del Pentágono 2).

Para quien ve el Pentágono de Bin Laden como una telaraña, no hay duda alguna de que el PN 2 de los gringos va a invertirse; los papeles de sujeto y objeto van a intercambiarse. De hecho, cuando los gringos alcancen la tela, no serán ellos (sujeto de estado) quienes se apropiarán de la tela (objeto), sino será la tela (sujeto de estado) quien les atraparà a ellos (objetos). Caerán en la trampa, esto es, ellos mismos (sujeto operador) se darán como objeto a la tela (sujeto de estado). La tela es una emanación, un atributo que muestra el saber-hacer y el poder-hacer de la araña Bin Laden, es decir un **ayudante** que forma parte de la esfera de acción del actante sujeto Bin Laden.

Mientras los gringos piensan estar realizando este PN 2:

$$\text{Gr} \rightarrow (\text{Gr} \wedge \text{Pentágono } 2),$$

el lector ve inminente la realización de éste:

$$\text{Gr} \rightarrow (\text{Pentágono } 2 \wedge \text{Gr}).$$

Los gringos piensan, en efecto, que la tela es sólo un objeto del que puedan posesionarse, cuando, en realidad, es la tela, ayudante de Bin Laden, la que va a atrapar a los gringos, para que Bin Laden pueda realizar su PN 1.

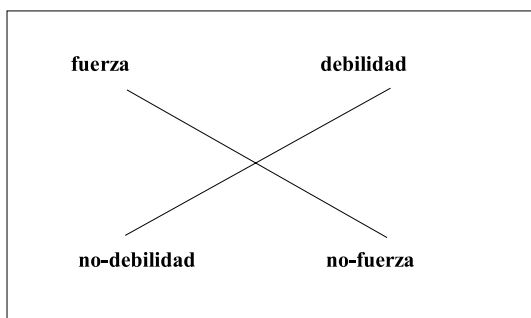
Así como Bin Laden ha manipulado a los terroristas del avión para que se inmolen en el Pentágono 1, destruyéndolo, así, del mismo modo, manipula luego a los gringos para que se inmolen –inconscientemente– en el Pentágono 2, tratando de destruirlo. Desde el cabo de su hilo, es la araña Bin Laden quien mueve los hilos. Él es quien ha elaborado el “guión” del que se trata en el título del periódico. Conque, Plantu propone una interpretación de la actualidad inversa a la del titular principal del periódico: ¡no se trata del guión de los estadounidenses, sino del guión de Bin Laden!

3.3. NIVEL TEMÁTICO

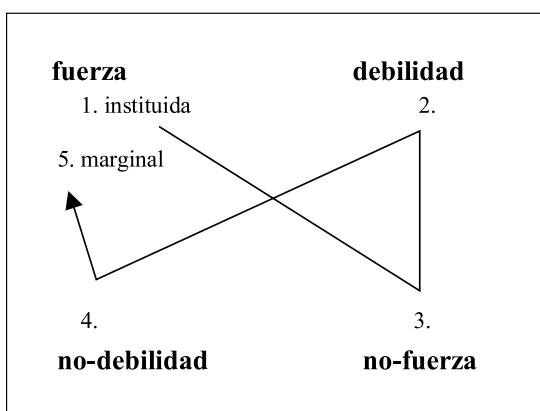
Al nivel temático, del acoplamiento de los dos Pentágonos se desprende una oposición de valores. Los dos Pentágonos representan valores contrarios. El Pentágono 1, emblema de la **fuerza** militar estadounidense, contrasta con la **debilidad** de la telaraña:

fuerza	debilidad
---------------	------------------

Pero la fuerza resulta negada por el ataque del avión (no-fuerza), y la debilidad no es sino apariencia, puesto que la telaraña es una trampa (no-debilidad):



Podemos trazar el siguiente recorrido en este cuadrado semiótico:



1. El Pentágono 1 es el emblema de la fuerza militar estadounidense.
2. El Pentágono 1 atacado no es en realidad tan fuerte como parecía.
3. La debilidad aparente del Pentágono 2: no parece más que una simple tela.
4. El Pentágono 2 no es, en el fondo, tan frágil, porque la telaraña es una trampa.
5. El recorrido de la mirada en el dibujo termina sobre el amo del Pentágono 2, que se encuentra fuera del marco de la acción, al margen, a salvo, inaccesible. Él tiene fuerza, tiene poder: un poder oculto, desconocido (porque fuera del marco); una fuerza suficiente como para atacar el emblema de la superpotencia.

Así que el recorrido temático de la viñeta nos lleva de una fuerza instituida o **poder establecido** a una fuerza marginal o **poder oculto**.

4. CONCLUSIÓN: INTERPRETACIÓN DE LA ACTUALIDAD

Nuestro análisis pone de relieve la importancia de la elección por Plantu de una telaraña para representar el espacio de Bin Laden. Esa elección permite el acoplamiento del espacio de Bin Laden con el Pentágono estadounidense. Tal acoplamiento ilustra bien la “respuesta” —como dice el periódico— de Estados Unidos: al ataque de su Pentágono, Estados Unidos responde atacando de inmediato otro Pentágono.

Sin embargo, sobre dos puntos, Plantu nos da una interpretación de la actualidad que se aparta de los títulos del periódico:

1. Nuestro análisis narrativo, con el papel de sujeto manipulador desempeñado por Bin Laden, nos hace entender que no se trata del “guión estadounidense” –como dice el titular principal del periódico–, sino del guión de Bin Laden.
2. Por el recorrido de la mirada siguiendo el movimiento en el dibujo y advirtiendo el doble corte del marco, entendemos que, según Plantu, los indicios materiales que vinculan a los Kamikazes con Bin Laden no son “escasos” –como dice el periódico–, sino ciertos.

Así, vemos que las informaciones del periódico, utilizadas por Plantu, cobran, en su dibujo, una nueva interpretación.

BIBLIOGRAFÍA

- COURTÉS, J. *Analyse sémiotique du discours*. Paris: Hachette, 1991.
- EVERAERT-DESMEDT, N. *La communication publicitaire. Etude sémio-pragmatique*. Louvain-la-Neuve: Cabay, 1984.
- EVERAERT-DESMEDT, N. *Le parcours génératif de la signification*. *Semiotica*, n° 94 (1-2), 1993, pp 129-134.
- EVERAERT-DESMEDT, N. *Sémiotique du récit* (3e édition). Bruxelles: De Boeck-Université, 2000.
- FLOCH, J-M. *Petites mythologies de l'oeil et de l'esprit*. Paris-Amsterdam: Hadès-Benjamins, 1985.
- FLOCH, J-M. *Sémiotique, marketing et communication*. Paris: P.U.F, 1990.
- FLOCH, J-M. *Identités visuelles*. Paris: PUF, 1995.
- GREIMAS, A.J., COURTÉS, J. *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*. Paris: Hachette Université, 1979.
- GROUPE μ *Traité du signe visuel. Pour une rhétorique de l'image*. Paris: Seuil, 1992.



Tópica de la responsabilidad. Reivindicación de la retórica para la ciudadanía moderna

The Topic of Responsibility. Revindication of Rhetoric in Modern Citizenship

José Luis RAMÍREZ

Escuela Superior Politécnica de Estocolmo, Suecia.

RESUMEN

En este ensayo se parte del pensamiento de Aristóteles, para formular una tópica de la responsabilidad basada en la retórica, la lógica y la política. Tres espacios de vida en los cuales se debe desarrollar la personalidad del buen ciudadano, ése que practica el arte del correcto pensar, del bien hablar y del justo obrar. Una nueva ciudadanía social es impensable sin esos elementos que ya suponía el estagirista como necesarios e insustituibles para la concreción del “homo oeconomicus”. La conflictividad de la sociedad moderna reclama un cambio en sus relaciones sociales que permita una mayor dialogicidad de la racionalidad política.

Palabras clave: Retórica, política, ciudadanía, responsabilidad.

ABSTRACT

This essay begins with Aristotelian thought in order to formulate the topic of responsibility based on rhetoric, logic and politics. Three life spaces in which the personality of a good citizen should be developed are dealt with: the practice of the art of correct thought, good speech, and just actions. A new concept of social citizenry is unthinkable without these elements that supposedly are necessary and by no means substitutable in the formation of “Homo oeconomicus”. The state of conflict in modern society requires a change in its social relations which would permit greater dialoguing in relation to political rationality.

Key words: Rhetoric, politics, citizenship, responsibility.

INTRODUCCIÓN: LA INSPIRACIÓN ARISTOTÉLICA

Mi concepción de la ciudadanía moderna se fundamenta en una lectura atenta de la *Política* de Aristóteles, en el contexto de su *Ética a Nicómaco* y de su tratado de *Retórica*. No deseo ser un seguidor, sino más bien un continuador de Aristóteles. Es decir no sigo la línea dogmática del *Magister dixit*, pero me dejo inspirar por los esquemas del pensamiento de Aristóteles, porque me parecen sumamente adecuados para un entendimiento de la sociedad moderna.

El aristotelismo, que en otro tiempo casi monopolizó el interés filosófico en España, no ha estado tan de moda entre sus últimas generaciones de filósofos, quizá por considerarlo patrimonio de una escolástica superada de la que muchos se distancian. Mi interés por un entendimiento renovado de Aristóteles lo suscitó el maestro Aranguren, a finales de los años 50, en aquellas clases de *Ética* y *Sociología* de la facultad madrileña que precedieron a su destierro universitario. Mi revaloración de la obra del Estagirita se actualizó sin embargo mucho más tarde, en mi propio y voluntario destierro nórdico, cuando empecé a leerla por mí mismo, sin dejarme influenciar por las exégesis e interpretaciones de unos y otros. A diferencia de Werner Jaeger y de cuantos consideran a Aristóteles como, en cierto modo, un continuador de Platón, y sin negar la influencia que el fundador de la Academia ejerciera en la formación de su alumno, sostengo la visión de un aristotelismo radicalmente opuesto a lo que el platonismo ha significado en la concepción europea de la ciencia y de la sociedad humana.

La filosofía práctica de Aristóteles contiene a mi juicio una teoría del hombre y de la acción comunicativa que le da cien vueltas a la concepción de Jürgen Habermas. La expresión de esta teoría se sintetiza en un párrafo de la *Política* al que muchos aluden sin haberlo leído y otros han leído distraídamente, sin captar su mensaje. Es un párrafo enjundioso, cuya lectura requiere detenimiento y reflexión:

El hecho de que el ser humano sea un animal social *en mayor grado* que la abeja o que cualquier otro animal gregario, tiene una explicación evidente. Es común afirmar que la naturaleza no hace nada en vano y el ser humano es el único que tiene *lógos*. Pues mientras la voz pura y simple es expresión de dolor o placer y es común a todos los animales, cuya naturaleza les permite sentir dolor o placer y la posibilidad de señalárselo unos a otros, el *lógos* sirve para manifestar lo que es conveniente y lo que es perjudicial, así como lo justo y lo injusto. Pues esto es lo que caracteriza al ser humano, distinguiéndole de los demás animales: el hecho de poseer en exclusiva el sentido del bien y del mal, de la justicia y de la injusticia, y de los demás valores. Y la participación en común de estas cosas es constitutiva de la familia y de la comunidad local¹.

En esta transcripción castellana conservo intencionadamente sin traducir el término griego *lógos*. Ese concepto griego, que en la cita precedente alude sobre todo a la facultad del lenguaje, incluye al mismo tiempo la connotación del pensamiento o razón. *Lógos* es la expresión del pensamiento en palabras y entrelaza el conocimiento con la comunicación. La palabra latina *ratio* traduce sólo parte de la griega *lógos*, aludiendo simplemente a su as-

1 *Pol.* 1253a 7 ss.

pecto cognitivo despojado del comunicativo. Por eso define Cicerón al *lógos*, con un juego de palabras, diciendo que es una síntesis de *ratio et oratio*.

EL LOGOS COMO RACIONALIDAD PRÁCTICA Y FUNDAMENTO DE LA SOCIEDAD MODERNA

Lo más notable de la anterior cita aristotélica es que la noción de *lógos*, que en su vertiente cognitiva generalmente se ha asociado al conocimiento de lo verdadero, en este contexto se convierte en el criterio de lo bueno. Mientras que en la concepción platónica la función del *lógos* sería unívocamente el alcance de la verdad, lo que distingue al hombre según el pasaje aristotélico mencionado es un *lógos* concebido como facultad de dilucidar lo bueno y lo malo, lo útil y lo inútil, discernimiento que está a la base, como bien dice Aristóteles, de la organización de nuestra vida social y familiar. Aparecen en ese párrafo programático recogidos en síntesis los tres elementos de la antropología aristotélica: el elemento ético, el elemento retórico y el elemento social o político. Sin esas tres dimensiones no existiría el ser humano. Pues el carecer de *lógos* excluye la humanidad y un ser que no necesite de la palabra para deliberar con sus semejantes sobre lo bueno y lo malo y por ende para organizar su vida común, o es un dios o un mero animal, pero no un hombre. El animal carece de *lógos* y Dios no tiene necesidad de él. Hablando se entiende la gente, pero sin hablar no se desarrollaría el conocimiento humano, que o es patrimonio común o no es conocimiento.

Una reflexión sobre este *lógos* aristotélico ilumina de una manera insospechada el significado de la tan repetida como maltratada palabra “diálogo”. Hemos hecho del diálogo una mera conversación y parece como si inconscientemente entendiéramos el prefijo griego *dia* como si significara “dos”. Por eso contraponemos al diálogo el monólogo. Cosa totalmente descabellada, ya que “dos” en griego sería *duo*, no *dia*. El prefijo *dia* significa “a través de” y habla del medio, no de los interlocutores ni menos aún de su número. El diálogo, en sentido auténtico, no debería entenderse como un mero duólogo. Lo que la palabra diálogo descubre es la necesidad humana de dilucidar lo que es bueno y conveniente a través del *lógos*, es decir mediante el uso del lenguaje razonado o de la razón expresada en palabras, mediante una acción comunicativa en la que nuestra intención y nuestro deseo se vierten en expresión material capaz de ser captada e interpretada por el otro.

La concepción del *lógos* como un medianero de sentido, como un constructor de consenso, implica una concepción comunitaria de la sociedad humana. El diálogo entendido como mediación supone un pluralismo social en el que el lenguaje es patrimonio de todos y cada uno.

En otro pasaje de la *Política* contradice Aristóteles la concepción social platónica al expresar lo siguiente:

La hipótesis de Sócrates [en *La República* de Platón] es que lo mejor para la sociedad humana o *pólis* es que ésta sea lo más unitaria u homogénea posible. Pero es evidente que si la sociedad humana se desarrolla en esa dirección, uniformándose cada vez más, deja de ser una sociedad humana, para convertirse en algo así como una familia o un solo hombre, ya que la familia es más unitaria que la sociedad en general y el individuo más que la familia².

La homogeneización de la *pólis* la destruiría, convirtiéndola en una alianza militar más que en una sociedad civil, dice el Filósofo.

Pues la sociedad humana no solamente es, por naturaleza, una pluralidad de seres humanos sino que además éstos son diferentes, pues de individuos semejantes no se forma una sociedad civil. Una alianza militar no es una sociedad civil³.

Podríamos dar expresión moderna a la distinción aristotélica diciendo que no es lo mismo la *colectividad* que la *comunidad*. Introduciendo una diferencia entre dos términos que solemos confundir en nuestro lenguaje actual (lo colectivo y lo común), se distinguen ver dos formas de convivencia social: la colectivista, que es jerárquica y unitaria, devoradora de toda diferencia o disidencia, y la comunitaria que otorga a cada uno su derecho a la peculiaridad y su participación en la sociedad con base a esa peculiaridad. Advierte Aristóteles que la palabra “todos” en griego, como en castellano actual, se podía usar equívocamente tanto para señalar a un conjunto humano como colectividad como para aludir al “cada uno” de la comunidad humana. Rousseau hacía una distinción semejante cuando discernía la *volonté générale* de la *volonté de tous*. Lo que distingue precisamente a la comunidad es que no obran todos en una actuación colectiva, como en aquello de “Fuenteovejuna, todos a una”, sino cada uno dentro de una actuación conjunta. Mientras que la colectividad devora y subyuga a ese átomo social que llamamos individuo (átomo e individuo significan ambos “lo que es indivisible”), la comunidad respeta la diferencia de la persona y se enriquece de ella. La relación humana propia de la comunidad es la *homonoia*, que equivale a la concordia, el común acuerdo, no la *homodoxia* o mera coincidencia de pareceres. Así lo dice Aristóteles en la *Ética a Nicómaco* cuando hace de la virtud de la amistad o *filia*, el fundamento de una buena sociedad:

La unanimidad o concordia se presenta como un sentimiento de amistad y no como mera igualdad de opinión. Pues la coincidencia de opiniones se puede dar incluso entre los que no se conocen. ... Se dice de una sociedad humana que hay concordia en ella cuando los ciudadanos ven de la misma manera lo que es de la conveniencia de todos, eligen juntos lo que les conviene y realizan juntos lo que han acordado. [...] La concordia es la amistad civil⁴.

CIENCIA Y DELIBERACIÓN: LOS HECHOS DE LA LÓGICA Y EL HACER DE LA RETÓRICA

La comunidad humana se basa por consiguiente en la concordia y ésta se desarrolla en una auténtica actividad comunicativa. La teoría de esa actividad comunicativa se halla recogida en la *Retórica*, que estudia el arte que los seres humanos utilizan y desarrollan para dar expresión a su pensar y a su sentir, comunicándose unos a otros. La posteridad ha hecho a Aristóteles padre de la *Lógica* y del saber científico organizado,

3 Pol. 1261 a 22ss.

4 *Ética a Nicómaco* 1167a 22 ss.

olvidándose de que fue también el primer sistematizador de la teoría de la comunicación humana en su *Retórica*.

El significado de la retórica fue desfigurado ya por el mismo Platón, que la convirtió en el arte de embaucar acerca de aquello de lo que simplemente tenemos opinión. Otros conceptos no menos desvirtuadores de la retórica la convirtieron no en el arte de comunicarse por medio del lenguaje, sino en el arte, reservado a unos pocos, de hablar elegantemente, dando además por supuesto que la actuación retórica consiste en la intervención más o menos solemne de un orador solitario (y, por supuesto, masculino) frente a un auditorio. La mera interlocución y el diálogo quedaban así fuera del dominio de la retórica. Con frecuencia se ha hablado también de la retórica como un arte de convencer de cualquier cosa, apoyándose incluso en una traducción desfigurada de las palabras de Aristóteles. Pero pocos han visto en la *Retórica* aristotélica el fundamento creador de comprensión mutua y consenso, propio de una sociedad comunitaria democrática (es decir una sociedad de cada uno y no simplemente de todos). Durante siglos se ha olvidado el valor de la *Retórica* como teoría del lenguaje y como concepción del conocimiento humano mediante el uso de la palabra.

Los conocimientos de griego brillan hoy día por su ausencia y a la falsa interpretación platónica de la retórica, la concepción vulgar de ésta ha añadido toda una serie de tergiversaciones acerca de cuál sea su objeto propio. Platón ponía en contradicción a la retórica con el saber científico, diciendo que la retórica carece de valor porque no trata de sostener la verdad sino la opinión, la *dóxa*. Esta interpretación equívoca ha sido repetida hasta la saciedad, como algo indiscutible, en la mayor parte de los manuales de *Retórica*. Pero en realidad no es la opinión o *dóxa* lo que la retórica debate, dilucida o defiende. Una lectura minuciosa de Aristóteles lo pone bien de manifiesto. El objeto de la *Retórica* es, en la concepción aristotélica, la deliberación o *bouleusis* sobre “aquello que puede, podría o habría podido ser de otra manera”, a diferencia del discurso científico de lo objetivo que se ocupa de “aquello que no puede ser de otra manera”. Los ciudadanos como tales no andan dándole vueltas a las verdades científicas o naturales, sino a aquello en lo que tienen que ponerse de acuerdo para poder desarrollar una vida en común. Nadie delibera acerca de si el sol sale en oriente o no, ni sobre el cuadrado de la hipotenusa. Deliberamos sobre aquello que puede ser de una manera u otra, según lo que nosotros decidamos. Pues la deliberación no es ni una deducción ni una mera construcción inductiva que busca la constatación de hechos objetivos, sino la búsqueda de una decisión acerca de lo que convenga hacer o no hacer. Por supuesto que un razonamiento realista sobre lo que hay que hacer envuelve también la situación dada e incluso a la ciencia, puesto que el éxito de nuestras acciones también depende de lo fáctico y real. Pero el conocimiento fáctico y la ciencia no pueden por sí mismos, con un mero razonamiento lógico, trascender al ámbito de la decisión, es decir pasar de los hechos al hacer. La propia tarea de la ciencia presupone la deliberación retórica, por cuanto también supone un hacer. El científico no sólo busca la verdad sino también la formulación teórica de la verdad de una manera aceptable, inteligible y buena. No escribimos libros verdaderos, sino libros buenos.

Del ser al deber ser no hay, como decía Hume, transición lógica. Pero del deber ser al ser si hay paso, puesto que el deber ser de hoy conduce a los hechos consumados e irreversibles de mañana. El remordimiento o la condena, aquel “arrepentirse después de lo que pudo haber sido y no fue” que cantaba Antonio Machín, no es más que la reflexión retórica (el llamado *genus iudiciale* o *dikánikon*) de aquello que, pudiendo haber sido de otra manera, es ya un hecho irrevocable.

La lógica científica se basa pues en los hechos, pero la retórica es una lógica de la acción. Con el hecho cierto se cuenta, pero el hecho humano se delibera antes de obrar y, cuando se ha consumado, se evalúa.

Con la polarización platonizante entre verdad y opinión, entre *alétheia* y *dóxa*, se ignora totalmente aquello que es el objeto primordial del discurso humano, tal como lo contempla el arte retórico. No disminuye la confusión sustituyendo, como hacen muchos teóricos modernos, la opinión por la verosimilitud y afirmando que la retórica se ocupa del discurso de lo meramente verosímil, por contraposición a la verdad que es objeto del discurso científico. Pues tampoco la verosimilitud tiene propiamente que ver con aquello que, por poder ser de otra manera y estar en manos de los ciudadanos el decidirlo, supone una deliberación del tipo que estudia la *Retórica*. Tanto la contraposición de la verdad a la verosimilitud como de la verdad a la opinión, oscurecen y marginan el auténtico objeto de estudio de la *Retórica*. Y si por añadidura, como hacen otros, identificamos semánticamente como sinónimos la opinión y la verosimilitud o probabilidad, no haremos sino barajar dos confusiones en una aun mayor. Pues ni la opinión es exactamente lo mismo que la verosimilitud, aun cuando coincidan en algunos casos, ni la confusión semántica de ambas las hace más aptas para caracterizar al discurso retórico. No se trata de que el discurso retórico no incluya también, como ingrediente o material básico, opiniones, verosimilitudes y hechos científicos comprobados. Pero no es la dilucidación de la verdad o la no verdad lo que la ocupa, sino la decisión de lo que deba llevarse a cabo.

La *Retórica* no se ocupa pues propiamente ni de la opinión ni de la verosimilitud, ni mucho menos de la verdad. El objeto propio de la *Retórica* como ciencia lingüística y de la retórica como arte de hablar no es otra cosa que el discurso de lo bueno, de lo útil, de lo recto. Deliberamos para actuar en uno u otro sentido y juzgamos el resultado de nuestras actuaciones no por que sean verdaderas o falsas, probables o inverosímiles, sino porque sean buenas o malas, útiles o inútiles, justas o injustas.

No olvidemos empero que la *Retórica* no es propiamente el canon, sino el *órganon* o instrumento de la razón práctica. La retórica no enseña lo que es bueno o malo, que eso es tarea de la ética, sino el medio de encontrarlo racionalmente en cada situación concreta. Tampoco lo averigua siguiendo el modelo deductivo de la ciencia. El llamado “silogismo práctico” es algo que Aristóteles formuló en un momento de debilidad formalista, pues nadie razona de esa manera para decidir cómo ha de obrar. El instrumento racional de la acción es la deliberación retórica. Pero al igual que todo instrumento, la retórica tiene una doble vertiente, exigiendo una estructura adecuada y un uso debido. La *Retórica* se ocupa tanto del buen discurso como del discurso de lo bueno, lo cual coincide con la calificación del retórico por Quintiliano como un *vir bonus dicendi peritus*.

Lo bueno, lo útil y lo recto quedaba reducido en el pensar platónico y en la mentalidad cientolatra moderna a un anexo de lo verdadero. Según Sócrates (y Platón), aquel que sabe lo que es la bondad y lo bueno se convierte automáticamente en un hombre bueno. Todo el problema ético se reduciría así a un problema científico. Lo mismo sucede con las escuelas modernas de filosofía, para las que el pensar y el razonar correcto es el pensar científico que se ajusta a las reglas de la lógica. La *Retórica* ha sido centenariamente desterrada de todas las instituciones de filosofía, con lo cual la filosofía se ha condenado a sí misma al ostracismo.

“No investigamos en ética —dice Aristóteles, llevando la contraria a Platón—, para averiguar lo que es la bondad, sino para ser mejores”. Pues no se es buen médico por saber lo que es la salud o lo que es la enfermedad, sino por saber cómo tratar a los enfermos con

miras a su curación. Si la lógica es el instrumento de la averiguación de la verdad, la retórica es el instrumento de la deliberación sobre lo bueno.

La confusión entre bondad y verosimilitud conduce a una confusión entre la retórica y la dialéctica. Es cierto, y así lo afirma Aristóteles al comienzo de su tratado, que la retórica es semejante a la dialéctica. La retórica es correlativa de la dialéctica sólo por su forma, pero por su objeto se hermana con la política. La dialéctica se aplica a dilucidar lo más verosímil, la retórica se ocupa de decidir lo conveniente en el obrar. Razonamos de manera semejante para esclarecer lo verosímil y lo bueno, pero hay una diferencia esencial entre ambas cosas.

LA RETÓRICA DE LA ÉTICA Y LA ÉTICA DE LA RETÓRICA

Es en la política o arte social donde la ética alcanza su aplicación fundamental, según Aristóteles.

La política se sirve de los demás conocimientos prácticos [Aristóteles menciona explícitamente la estrategia, la economía, la retórica] y determina qué se debe hacer y de qué hay que apartarse, constituyendo el bien del hombre en general; pues aunque el bien de cada uno y el de todos coinciden, será más importante alcanzar y preservar el de la sociedad en general⁵.

La ética es así una cierta disciplina política que requiere su propio discurso y método,

(...) porque no se ha de buscar el rigor de la misma manera en todos los razonamientos, como tampoco en las tareas manuales. La nobleza y la justicia buscadas por la política parecen existir por convención y no por naturaleza [...] ⁶.

Es propio del hombre instruido buscar la exactitud en cada género de conocimientos en la medida que lo permite la naturaleza del asunto [...] ⁷.

Sería tan absurdo que un matemático empleara el razonamiento persuasivo como que un retórico se dedicara a hacer deducciones⁸.

Como apunta Jesús González Bedoya, la *Ética a Nicómaco* es un tratado que muestra en concreto cómo funciona un razonamiento retórico, un razonamiento sobre aquello que puede ser de una u otra manera, mientras que el tratado aristotélico de la *Retórica*, que se ocupa de analizar la estructura del discurso práctico, utiliza ejemplos tomados de la ética. La retórica es la forma discursiva de la ética y la ética el material del discurso retórico. La *Ética* entendida, a la manera de Aristóteles, como teoría general de la acción, no como mera doctrina de la norma moral. Tan ligadas están la ética y la retórica que fue gracias a los tex-

5 Ibid., 1094b 4 ss.

6 Ibidem.

7 Ibidem.

8 Ibid., 1094b 11 ss.

tos de la *Retórica* aristotélica, dada a conocer por primera vez en las traducciones árabes, como el medievo cristiano pudo hacerse una idea de lo que contenía la *Ética a Nicómaco*, antes de que se tuviera acceso a su texto original.

He querido mostrar de forma muy concisa cómo la trilogía aristotélica de la *Ética*, la *Política* y la *Retórica* constituyen la base de la antropología aristotélica en la que la naturaleza del ser humano va teleológicamente unida a la más alta realización del animal social, siendo la sociedad anterior en el ser al individuo humano y determinante de su naturaleza. Y así como la *Política* o teoría de la sociedad es la meta última de la *Ética* de Aristóteles, la *Retórica* o teoría de la expresión y de la comunicación humana es el método discursivo de desarrollar ese conocimiento ético-social mediante el diálogo.

No es éste el lugar de entrar en detalles sobre el sistema conceptual que Aristóteles creó en su *Retórica*. Los problemas que la *Retórica* clásica estudia en conexión mutua han sido tratados a lo largo del tiempo en parcelas dispersas de conocimiento que han originado teorías de la comunicación, del significado, del estilo, de la persuasión, etc., originando nuevas disciplinas y nuevos sistemas conceptuales, que apenas aventajan al creado por Aristóteles. La *Retórica* aristotélica necesita sin embargo, es cierto, un desarrollo y una aplicación a los problemas de nuestro tiempo. Su valor perenne reside en haber sabido vislumbrar problemas y crear instrumentos de comprensión e investigación que trascienden a la época en que esa teoría fue formulada. En esto se diferencian las obras maestras de las vulgares, en que su significado trasciende a su propio creador y a su época. Un Cervantes o un Goethe apenas pretendían ni podían imaginar que el Quijote o el Fausto iban a tener un renovado sentido para todos los pueblos y para todas las épocas. También la *Retórica* aristotélica es una creación científica de valor imperecedero. Pero la *Retórica* de Aristóteles ha tenido demasiados seguidores y pocos continuadores. Desgraciadamente todos los tratados posteriores hasta hoy siguen demasiado aferrados a una perspectiva anquilosada de la que hay que liberar a la *Retórica*, para reivindicar su valor en la sociedad de hoy. Se sigue, por ejemplo, relacionando la *retórica epidictica* al uso solemne de la palabra en los entierros o en los banquetes públicos, sin percatarse de que ese género retórico contiene en realidad el embrión fecundo de una concepción del lenguaje hasta ahora sólo vislumbrada por un Vico, un Gerber, un Nietzsche o un Mauthner, una concepción del lenguaje que arrojaría al estercolero de la historia todos los tratados de semántica modernos y gran parte de las teorías de filosofía del lenguaje. Y sólo una falta de capacidad de asociación ha hecho que se desarrolle una teoría moderna de la evaluación, basada en la estadística y en la cuantificación, al margen del llamado *genus iudiciale* o *dikanikon*. Todavía está por desentrañar para los mismos retóricos (no digamos para los filósofos) el valor de la teoría retórica de las figuras de dicción para la teoría del conocimiento. Un estudio a fondo de la metáfora y la metonimia, superando las virguerías del estilo, revela el significado de los tropos como mecanismos psicolingüísticos de la encarnación del pensamiento en la palabra. En este terreno se han dado algunos pasos por parte del psicoanálisis y de algunos filósofos del lenguaje, pero el camino que queda por andar es inmenso. Prueba de ello es que todos sabemos, o creemos saber, lo que es una metáfora, pero apenas nadie tiene ni idea de la función metonímica del lenguaje como mecanismo de muestras abstracciones y del autoengaño a que éstas pueden conducir al hablante o al oyente ingenuos.

La diferencia esencial entre el *organon* lógico y el retórico es que la *Lógica* adolece de un autismo total, reduciendo los conceptos a las palabras, tomando todo al pie de la letra y convirtiendo el discurso en un cálculo o un juego con fichas. Para la *Retórica* no es sólo significativo lo que se dice, sino también quién lo dice y con miras a quién lo dice. Cuándo,

cómo, dónde y por qué se dice algo, todo eso influye, según la *Retórica* en el significado del discurso. La *Lógica*, fanática de la presencia, sólo considera lo que de hecho y literalmente se dice, mientras que la *Retórica* sabe que la ausencia es a veces más significativa que la presencia y que también el silencio tiene sentido. La retórica nos enseña no solamente a hablar sino, sobre todo a escuchar y a entender. La *Lógica* se ocupa de las palabras (concretamente de las palabras escritas) como significantes, mientras que la *Retórica* atiende a la palabra como actividad de hablar y de decir, fiel al sentido original del *lógos*. Mientras la *lógica* se hace parasitaria de la gramática y de la abstracción, busca la *Retórica* su alianza con la pragmática, con la psicolingüística y con la expresión del pensamiento y la experiencia humanos interpretados a la luz del ejemplo y de la situación concreta.

RETÓRICA Y DEMOCRACIA

Decía que el concepto de *lógos* tiene una doble vertiente semántica de conocimiento y comunicación, *ratio et oratio*. Dos vertientes porque ambas facultades se implican mutuamente. La comunicación lo es del pensamiento humano, pero el conocimiento humano se enriquece y desarrolla mediante la comunicación con el otro. El *lógos* es nuestra gloria y nuestra miseria. Si el hombre careciera de esa dependencia sería un dios y si careciera de la facultad a que esa dependencia le da acceso, sería una bestia. La separación de la teoría del conocimiento y de la teoría de la comunicación, de la racionalidad y del lenguaje, oscurece nuestra visión. La tarea inicial de la *Retórica* es justamente la de unificar esas dos vertientes en un sólo sistema de conocimiento, deshaciendo la dicotomía de teoría y práctica y permitiéndonos entender lo que es la práctica de la teoría y lo que significa la teoría de la práctica.

Introduje anteriormente una distinción aristotélica entre lo que supone una agrupación humana considerada como una colectividad de individuos, organizada a la manera de un ejército, y una agrupación humana entendida como una comunidad de personas. En la *República* platónica reina la uniformidad y la disciplina. La facultad de pensar bien y la responsabilidad por el bien de todos son privilegio nato de unos pocos. Es un tipo de sociedad en la que el sentido está fijado *a priori*, en ideas eternas, y en la que la deliberación sobre lo bueno y lo malo para el hombre está de más. Podría decirse que todo eso es tarea de la ciencia y que la labor del hombre no es constituir valores ni verdades, sino simplemente descubrirlos.

La retórica, concebida del modo que he expuesto, y la democracia concebida como lo hacemos hoy —es decir como lo que Aristóteles preferiría llamar *politeia*— son inseparables. Tácito y Quintiliano estaban convencidos de que la decadencia de la retórica era un resultado de la evolución de la república romana hacia el autoritarismo y la dictadura. En un régimen así lo único que queda es una oratoria hueca en la que todo elemento deliberativo ha sido prescrito. Si mantenemos la tesis de que retórica y democracia florecen conjuntamente, cabría preguntarse por qué la retórica ha estado desprestigiada en la sociedad moderna durante casi todo el siglo que acabamos de dejar atrás. ¿Es que acaso lo que llamamos democracia propiamente no lo ha sido? Dejo la respuesta para cada uno de vosotros.

La evolución de nuestro ideal político hacia un régimen democrático se nos presenta como una mera elección libre y en cierto sentido lo es. Pero si la comunicación es condición indispensable para el desarrollo del conocimiento y de la vida del hombre como animal social, la democracia no es simplemente una elección entre alternativas igualmente valiosas, sino la única alternativa digna del ser humano.

¿Es la retórica una exigencia de la democracia o es la democracia una exigencia de la retórica? ¿Quién fundamenta a quién? En una concepción aristotélica de la comunidad la retórica no se deduce de la democracia, sino al contrario, la democracia se deduce del hecho de que el ser humano es por naturaleza un animal retórico. Tenemos que vivir en democracia porque necesitamos la deliberación retórica para desarrollar el conocimiento y la acción y porque sólo en un régimen democrático auténtico se fomenta esa libre deliberación. La retórica no es un lujo de la democracia, es su esencia. Los griegos prefirieron desde un principio denominar a lo que nosotros llamamos democracia con el nombre de *isegoría*, que expresa la libertad de comunicar su pensamiento en el ámbito de lo público. Recabamos por eso la retórica como el arte de expresar nuestro pensamiento adecuada y libremente. El lenguaje es el instrumento de nuestra comunicación y, como todo instrumento, exige competencia para su uso adecuado y dominio. Pues el lenguaje está lleno de trampas que sólo son superadas mediante una auténtica formación retórica, en el sentido que indicara Quintiliano. El desinterés por la retórica sólo puede llevarnos a un ambiente social en el que no usamos ni dominamos el lenguaje, sino que es el lenguaje el que nos usa y nos domina, una sociedad de papagayos. El resultado de esto es lo que Orwell describiera en su 1987, una sociedad colectivista y dirigida desde arriba como en un ejército o alianza militar, no una sociedad comunitaria y participativa.

LAS ENFERMEDADES INFANTILES DE LA DEMOCRACIA.

EL PATERNALISMO

Señalaba yo en otro lugar⁹ tres síntomas o aspectos patológicos observables en una sociedad moderna: el paternalismo, el profesionalismo y el esteticismo. No tengo oportunidad aquí de extenderme en un análisis a fondo. Son aspectos diferentes de una misma enfermedad y basta que me ciña aquí a uno de ellos: el paternalismo característico de sociedades colectivistas. El paternalismo presupone que solamente algunos saben qué es lo mejor para todos. Lo mismo que hay expertos en la ciencia y en la producción de objetos y artefactos adecuados considera el paternalista que hay también expertos de lo socialmente bueno. Esos científicos de la bondad son los herederos legítimos de Platón. “¡Que nadie ponga aquí sus pies sin saber matemáticas!” En una sociedad paternalista que, sin embargo, pretende ser democrática, los profesionales de la política asumen toda la responsabilidad, concediendo, eso sí, a los ciudadanos los derechos que les corresponden. En una sociedad así no se necesita más que una retórica epidíctica falseada en la que nadie reflexiona sobre el lenguaje y a cada uno se le dice lo que éste desea oír. Se acaricia a la gente no a contrapelo, sino, como dicen los suecos “a propelo”, en la dirección del cabello. En castellano tenemos la palabra “contrapelo” pero nos falta su antítesis, el “propelo”. El discurso político paternalista trata de acariciar a su auditorio sin despeinarlo.

Aristóteles ataca este problema en su Política de una manera sencilla y pedagógica. Las actividades constructivas exigen expertos, pero lo que sea bueno o malo para la comunidad es algo que tenemos que deliberar entre todos. Pues, como dice el filósofo, “no es el cocinero, sino el comensal quien decide lo que es la buena comida”. Por algo dice también la sabiduría popular sueca que “cuanto más cocineros, peor sopa”. Es bueno que haya mu-

9 Se trata de mi trabajo en lengua sueca *Skapande mening (El sentido creador)*, Nordplan, tockholm 1995.

chos comensales, pero solamente unos pocos cocineros. Pues la experiencia profesional requiere cierta especialización y en la sociedad comunitaria es bueno que seamos expertos de cosas diferentes, para completarnos unos a otros en la tarea común. Pero lo que orienta a esa tarea común es el criterio de lo socialmente bueno y ese criterio no se desarrolla en la especialización, sino en la práctica ciudadana del diálogo abierto y participativo.

Una comunidad auténticamente democrática exige una formación retórica y una liberación abierta. Formación ciudadana y formación retórica son lo mismo. Por supuesto que esa formación no se da sin esfuerzo ni se impone por ley. La base de la retórica es la *pistis*, la confianza y Aristóteles caracteriza a la retórica como el arte de fomentar la confianza (*pisteuo*) mediante la comunicación. Al traducir *pisteuo* como convencer o persuadir se desfigura el sentido de la palabra griega. La confianza no se destruye porque algunos mientan. La confianza social se destruye cuando carecemos de criterio para distinguir entre la sinceridad y el engaño, es decir cuando el lenguaje pierde su valor comunicativo, convirtiéndose en arma arrojadiza, cuando el diálogo (el sentido que se transparenta mediante la palabra) brilla por su ausencia y la palabra se hace opaca. “¿Podemos confiar en que los socialdemócratas mienten?”, decía un dibujo humorístico de un periódico de Estocolmo hace algunos años, revelando así el sentido auténtico de la confianza.

Cuando el lenguaje pierde su valor comunicativo, cuando el que es acusado de ser esto o aquello responde “¡Y tú más”!, cuando el ladrón llama ladrón a los demás, el lenguaje pierde su valor comunicativo, su transparencia, su diálogo.

El paternalismo desconfía de la competencia ciudadana y del valor del diálogo. “Mis súbditos, decía Carlos III, son como los niños: lloran cuando se los lava”. Es mejor, piensa el paternalista, que los expertos de lo bueno, los que en Suecia se han llamado ingenieros sociales, se responsabilicen en nombre de todos y que asuman todo el bien común. Todo para el pueblo pero sin el pueblo. Se dirá que la demagogia y el populismo acechan a una sociedad en la que se dé libertad de decisión a todos. Y el riesgo es cierto: por supuesto que es mejor que haya un dirigente sabio y prudente que uno corrupto e ignorante. Si el despotismo es necesario, por lo menos que sea ilustrado. Más vale el paternalismo que la tiranía abierta. Pero no hay por qué hacer a lo mejor enemigo de lo bueno. La debilidad del paternalismo es que descuida la competencia cívica, en lugar de fomentarla. La formación en libertad y para la libertad no carece de riesgos ni la buena ciudadanía se logra una vez por todas. Pero no hay nada más arriesgado que tratar de evitar todos los riesgos. Lo único que crea la competencia ciudadana es su uso. El diálogo sólo se fomenta con la práctica del diálogo. No hay un camino a la libertad, se hace camino al andar.

SIGUIENDO LAS HUELLAS DE LA TÓPICA ARISTOTÉLICA

El espíritu de la ciudadanía se ejercita y se desarrolla en la deliberación retórica acerca de lo bueno, de lo útil y de lo justo. Mientras el discurso de lo verdadero tiene su fundamento en los hechos objetivos cuyo criterio viene determinado por el método científico establecido, el discurso de lo socialmente bueno y justo, halla su fundamento y su criterio en el acervo de valoraciones que la vida, los quehaceres y la experiencia de una comunidad humana han ido acumulando. Ese acervo de valoraciones, asimiladas por cada miembro de dicha comunidad a través de la educación y del lenguaje, es lo que conforma su imagen del mundo y de la vida y los hábitos mentales y prácticos que orientan y condicionan su discurso cotidiano y su conducta.

En la retórica aristotélica se habla de ese arsenal de esquemas y hábitos determinantes del discurso humano con el nombre de *tópicos* o lugares comunes. Aristóteles no define el concepto de tópico y sólo de modo muy disperso se ha estudiado la tónica en conexión con la literatura y la jurisprudencia aparte de su lugar obligado en la retórica. La tónica equivale en ella a lo que en lógica se llamaría axiomática o lo que las hipótesis representan en la ciencia. Se trata del punto de partida del razonamiento. Pero mientras en el discurso científico ese punto de partida es premisa explícita de la investigación, la tónica representa aquello que se da por tan supuesto que ni siquiera se es consciente de ello. La tónica es un hábito que nos lleva a razonar de una manera u otra, a elegir un tipo u otro de argumentos. En propiedad tampoco el científico en su trabajo está libre de la tónica, pues una cosa es el razonamiento científico explícito y otra son los motivos inconscientes y culturalmente arraigados que hacen a un científico ocuparse de unos problemas y no de otros o tratarlos de una manera y no de otra. Mientras que la lógica sigue una pauta deductiva o inductiva de razonamiento, la razón retórica se deja llevar de lo que Pierce llamara abducción y que en retórica se denomina, más propiamente, *inventio*.

Dime cómo razones y te diré qué valoraciones y hábitos de pensar y actuar te mueven. Ese sería el lema del análisis tónico. Algunos le llamarían estudios sobre la mentalidad, como la escuela francesa de los *Annales*, y en Alemania ha habido una escuela de investigación literaria denominada *Topikforschung*. La tónica no reside propiamente en el individuo sino que es patrimonio común de una cultura y una comunidad. En un sentido estrictamente retórico es la tónica lo que permite que el lenguaje tenga sentido y que podamos entendernos. Pues, como decía Wittgenstein, aunque un león pudiera hablar, no le entenderíamos.

TÓNICA DE LOS DERECHOS

En la *Rebelión de las masas* hacía Ortega y Gasset un estudio de la mentalidad del hombre moderno que no ha sido bien entendido por la sociología contemporánea a él o inmediatamente posterior. Ortega habla de rebelión, no de revolución. El hombre masa de que hablaba Ortega era un producto de la evolución social del siglo XIX, pero se diferenciaba esencialmente de él. La sociedad del siglo XIX y comienzos del XX se caracteriza por las reivindicaciones humanas que tuvieron su repetición general en la revolución francesa. Se podría decir que el hombre masa es un producto de los logros alcanzados por las reivindicaciones sociales de toda una época. El tipo humano del hombre masa es designado por Ortega con la metáfora del “niño mimado”.

Lo que un siglo largo de reivindicaciones sociales ha ido generando es lo que yo llamaría la tónica de los derechos humanos. Todo el discurso político y jurídico del siglo XX ha estado dirigido por la idea de que el ser humano individual tiene unos derechos inalienables. Sería interesante estudiar lo que la tónica fascista supone en relación con esa tónica de los derechos y también la manipulación taumatúrgica a que es sometida en la tónica del socialismo. Socialismo y liberalismo son hijos de una misma tónica en la que se barajan los derechos del individuo en contraposición con las exigencias de lo colectivo. A ese esquema se enfrenta, en inferioridad de condiciones, una tónica conservadora que parte de la coordinación, no de la contraposición ni el conflicto, entre la persona y la comunidad.

Los que hemos vivido nuestros años adultos en la segunda mitad del siglo XX estamos acostumbrados a argumentar en favor de los derechos humanos. Defender sus derechos y exigir una cosa u otra como un derecho, es algo que está al orden del día. La defensa del derecho pospone y oscurece las razones de la obligación.

Ya Nietzsche hablaba de la moral de los esclavos que se sobreponía a la de los señores. Bajo el lema de la solidaridad y el principio de que la unión hace la fuerza, hemos visto sucederse un movimiento social tras otro en que cada individuo, acreditándose metonímicamente como perteneciente a una categoría humana abstracta pero socialmente notable, organiza colectividades que elaboran estrategias y luchas, a la manera de los ejércitos. La estrategia militar no se basa, como decía Mao-tse Tung en la tópica de la defensa, sino en la del ataque y en la ocultación de las propias debilidades y fallos. El obligar, en cambio, al contrario a defenderse ya es media victoria.

Al socialismo utópico y comunitarista sucedió el socialismo científico y colectivista. Y el movimiento cooperativista de carácter comunitario ha quedado marginado por los movimientos sindicales y los socialismos modernos más o menos científicos a los que pretende aliarse. Todo comenzó con la reivindicación de los derechos de una creciente mayoría productora que había sido tradicionalmente subyugada y explotada por una minoría parasitaria. La clase obrera lucha contra la clase capitalista. Pero ya no existe una clase obrera. Hoy día hemos pasado a una situación en que las reivindicaciones de derechos afectan a grupos o clases sociales minoritarios, a agrupaciones de individuos en torno a categorías más concretas que la de 'clase obrera'. Primero surgió la reivindicación del negro contra el blanco. Luego la reivindicación de la mujer, integradora de un colectivo tan mayoritario como el masculino. La medición de fuerzas es aquí diferente a la de la clase obrera mayoritaria contra el capitalismo minoritario. A la zaga de la reivindicación feminista vemos hoy surgir reivindicaciones de colectivos minoritarios frente a la mayoría social: los homosexuales, los inmigrantes.

Lo que Ortega interpreta como la tópica del "niño mimado" lo interpretaría yo hoy como la obsesión y casi fanatismo típico de los derechos humanos. La democracia moderna ha venido a concebirse como una sociedad en la que cada individuo reclama sus derechos y en la que la legislación vela por su defensa. Todo esto conduce a la hegemonía de las éticas utilitaristas y deontológicas, relegándose a segundo plano la ética de las virtudes humanas. La obsesión de la defensa de mis derechos me lleva a ocultarme a mi mismo mis obligaciones. Se trata de jugar sin mostrar más naipes que los que conllevan superioridad y triunfo.

La sociedad del mercado y de los derechos desprecia la retórica. Cuando lo que Aristóteles llamaba *krematistiké*, la sociedad del dinero por el dinero, se apodera del carnet de identidad de la economía, se acabó el diálogo. La ética derechista, es decir la ética de los derechos, ha originado un ser humano que se amuralla en la *oikía* y procura almacenar en ella, lejos del alcance de los otros, lo que le permita subsistir con ventaja. La sociedad de la confianza se ha transformado en la sociedad de la seguridad.

TÓPICA DE LA RESPONSABILIDAD

Si la confianza es, como dijimos, el eje de la retórica, una sociedad sin confianza es una sociedad sin retórica. En el mercado no hay diálogo. En el mundo de la oferta y la demanda actúan los individuos movidos por la ambición o el temor. El pánico hace que la acción del uno, descoordinada de la del otro, conduzca a menudo a lo contrario de lo que se deseaba, como en los paralelogramos de fuerza de la mecánica.

Dos formas de conocimiento enmarcan, como dije antes, la experiencia humana. De un lado tenemos que aprender a conocer aquello que no puede ser de otra manera. Este conocimiento nos lo da la ciencia y la experiencia de los hechos. También la ciencia tiene un

sentido práctico que no fue claramente advertido por Aristóteles sino por Francis Bacon. Tenemos que saber más de las fuerzas naturales cuyas leyes nos son ajenas, para poder de esa manera conocer y aun dilatar el ámbito de nuestras posibilidades de actuación. El crecimiento del saber científico es condición imprescindible para la mejora de nuestras condiciones de vida. Pero imprescindible no quiere decir suficiente. Para que ese mejoramiento sea un “hecho” necesitamos también un conocimiento o comprensión de lo que por ofrecer diferentes alternativas exige nuestra prudencia en la elección. El saber de todo sin saber obrar no resuelve nada.

Pero si bien el saber obrar tiene que contar por un lado con los límites y posibilidades que nos ofrece la realidad material regulada por leyes naturales ajenas a nuestra elección, la libre actuación de los otros hombres supone también un límite externo a la consecución de nuestros fines. Para lograr lo que me propongo en mi vida he de contar con el otro, asegurarme de que su actuación no interferirá la mía y mis fines. La moderna ciencia social ha buscado una solución científica a este problema en el estudio de la actuación humana como si fuera un hecho tan objetivo como las leyes naturales. Reduciendo la libertad humana a conductismos o behaviourismos como el del *homo oeconomicus* y otros postulados parecidos, creen los científicos sociales, propugnadores del positivismo científico, poder predecir el porvenir de la sociedad humana y establecer técnicas sociales que conduzcan a fines previstos con la misma seguridad que los artefactos o máquinas.

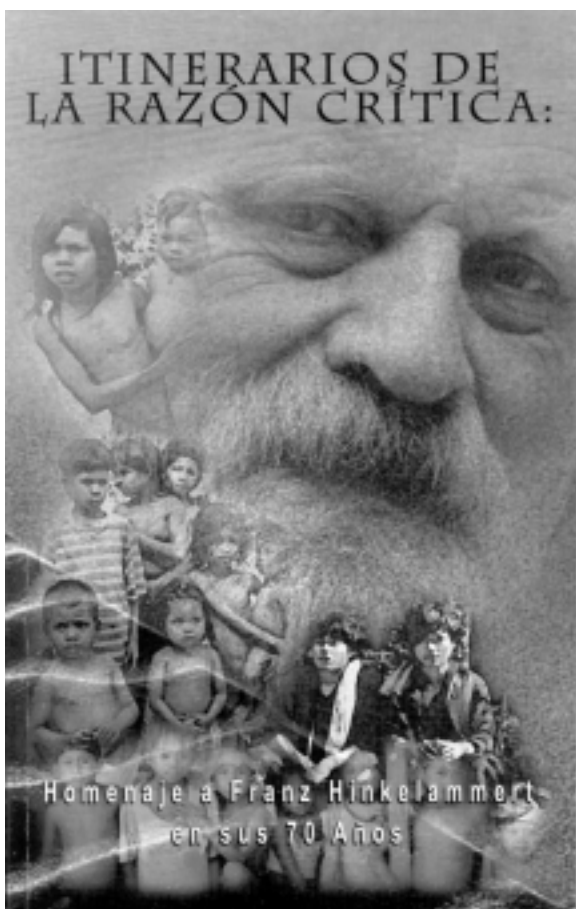
En una sociedad dominada por la iglesia de las ciencias sociales y dirigida por el sacerdocio de los economistas, se estudia, no se dialoga. La retórica nos enseña sin embargo que la acción humana y la elección de una u otra manera de obrar es influida por el diálogo. El fin social de la retórica es permitir que los seres humanos razonen sobre su actuación para que puedan coordinarla libremente, buscando fines comunes, sin que la actuación de unos entorpezca la de los otros. Mientras que el saber social positivista estudia la acción colectiva provocada por presuntas leyes externas como un hecho, el saber humano, cuyo órgano es la retórica y cuya materia básica es la historia, estudia el desarrollo de la acción común en la que los ciudadanos coordinan mutuamente su actuación adaptándola a ese bien común que es el bien de cada uno.

Ahora bien, una comunidad de la índole que estoy describiendo exige una superación de la mera tópica de los derechos humanos que, habiendo sido en otros tiempos necesaria para superar desigualdades sociales arraigadas, a la larga se encierra en el egoísmo y la desconfianza atentando contra sus propios fines. Si todos y cada uno sólo piensa en la defensa y la reivindicación de sus derechos, eso conduce a una situación de perenne estado de guerra como lo describió Hobbes en el *Leviathán* o Marx, que consideraba la lucha de clases como un motor inevitable de la historia humana.

La comunidad humana global necesita superar la tópica que he llamado derechista y sustituirla por una tópica responsabilista si es que nuestros propósitos de desarrollo “sostenible” son sinceros. Si en lugar de exigir cada uno sus derechos adoptáramos una responsabilidad social como punto de partida, no por eso perderían los seres humanos sus derechos. Al contrario. Al responsabilizarnos personalmente como miembros de la comunidad, al tener en cuenta no sólo nuestra propia situación sino la de los demás, y estar dispuestos a aportar lo que la comunidad tanto local como global espera de nosotros, cada uno se vería por añadidura respetado también en sus derechos. No siempre es necesario exigir sus derechos para verlos respetados. Pero eso supone que reina el sentido de la responsabilidad. Sólo de esta manera lograríamos una solidaridad superadora de los egoísmos colectivos.

Pues no ha habido término más ambiguo y falso en la historia del siglo XX que el término solidaridad.

En 1948 aprobaron las Naciones Unidas la *Declaración de los Derechos Humanos*. Ya está siendo hora de que se apruebe una *Declaración de las Responsabilidades Humanas*.



"Frente a la sociedad occidental, tenemos que recuperar algo muy simple que resulta ser extremadamente difícil: el derecho y la posibilidad del ser humano de poder vivir dignamente. Poder comer, tener una casa, tener educación y salud, y eso en una sociedad que permita asegurar tales elementos a largo plazo, por tanto, sin destruir la naturaleza misma. Cualquier respeto del ser humano empieza por allí. La sociedad occidental, en cambio, desprecia estos elementos tan simples de la vida humana. Quiere cosas más importantes, pero que a la postre destruyen el mundo mismo en el cual también ella tiene que existir... habla siempre de un hombre tan infinitamente digno, que en pos de él y de su libertad el ser humano concreto tiene que ser destruido. Que el hombre conozca a Cristo, que salve su alma, que tenga libertad o democracia, que construya el comunismo, son tales fines en nombre de los cuales se han borrado los derechos más simples del ser humano concreto. Desde la perspectiva de estos pretendidos valores, estos derechos parecen simplemente fines mediocres metas materialistas en pugna con las altas ideas de la sociedad. Evidentemente, no se trata de renunciar a ninguno de estos fines. De lo que se trata es de arraigarlos en lo simple e inmediato, que es el derecho de todos los seres humanos de poder vivir. Estos fines tienen que ser mediatizados por esta condición central, sin la cual ninguno de ellos vale en lo más mínimo".

Franz Hinkelammert. *La fe de Abraham y el Edipo Occidental*.



¿Existe una identidad latinoamericana? Mitos, realidades y la versátil persistencia de nuestro ser continental

Is there a Latin American identity? Myths, realities and the versatile persistence of our continental existence

Víctor H. RAMOS

Inter-Cultures, Québec.

Resumen

La identidad latinoamericana es analizada aquí dentro de una perspectiva antropológica y holística. Dinámicas contradictorias son puestas a contribución para comprender la construcción-desconstrucción de la identidad, dentro del contexto histórico global de su emergencia y de su configuración actual. “¿Quiénes somos?”, vieja y siempre renovada preocupación existencial humana tienen hoy día una pertinencia estratégica para los pueblos en el contexto de una globalización agresiva y en sentido único. Nuestro enfoque “cinematográfico” contextualiza y “dialogiza” la identidad. En lugar de eliminar los elementos contrarios, pone en relación el “nosotros” y los “otros”, lo “local” y lo “global”. Lo comparado emerge de lo específico sin necesariamente negarlo.

Palabras clave: Identidad latinoamericana, globalización, diálogo, nosotros.

Abstract

In this article, Latin American identity is analyzed from an anthropological and holistic perspective. Dynamic contradictions are offered as a contribution towards understanding the process of construction-deconstruction of our identity, within the global historical context of its emergence and present configuration. “Who we are”, this old and always renewed human existential interrogative has nowadays a strategic pertinence for the nations in this context of aggressive, one-way globalization. Our approach is a “cinematographic” one that permits the creation of context and dialogize as to this identity. Instead of eliminating opposing elements, it relates the “we” and the “others”, the “local” and the “global”. What is shared emerges from these specifics without necessarily denying them.

Key words: Latin American Identity, globalization, dialogue, ourselves.

INTRODUCCIÓN

¿Cómo es posible hablar de identidad latinoamericana en un contexto en donde la diversidad de culturas, de desarrollo económico y de intereses predominan? ¿Cómo defender la idea de identidad de casi todo un continente, con algunas islas del Caribe incluidas, cuando constatamos la persistencia de un nacionalismo fuerte, a menudo chauvinista, que ha llevado a confrontaciones y a guerras sangrientas entre los países latinoamericanos? ¿Cuál es la lógica que permite de incluir en un mismo grupo de identidad países que hablan tres lenguas europeas distintas, castellano, portugués y francés (Haití), varias centenas de lenguas autóctonas y que al mismo tiempo excluye otros, por ejemplo Quebec (Canadá)? ¿Qué es lo que permite jugar a la inclusión-exclusión de los autóctonos con culturas propias pero que viven en el mismo continente y que constituyen una de nuestras raíces culturales fundamentales? Los autóctonos, son latinoamericanos o no lo son? Si las culturas son múltiples y diferentes, el nacionalismo estrecho y que los intereses económicos y políticos dividen, ¿cuál es o cuáles son las dinámicas estructuradoras de esta identidad latinoamericana?

1. PRECISIÓN DE LA PERSPECTIVA DE ANÁLISIS Y DE CONCEPTOS

El tema será tratado dentro de una perspectiva antropológica y holística. Dinámicas contradictorias serán puestas a contribución para comprender la construcción-deconstrucción de la identidad latinoamericana dentro del contexto histórico global de su emergencia y de su configuración actual. Podríamos empezar señalando que el concepto de identidad en sí mismo ha generado y genera enconadas polémicas filosóficas y antropológicas, verificadas en distintas épocas. ¿Ni qué decir de la identidad de un continente tan particular como el nuestro, parido y amamantado por proyectos dominadores globales, por las luchas contra ellos y por las claudicaciones. No es nada banal y sin secuelas el preguntarse: “¿quién soy?”, “¿quiénes somos?”. Esta vieja y siempre renovada preocupación existencial humana tiene hoy día una pertinencia estratégica para los pueblos en el contexto de una globalización agresiva y en sentido único. Históricamente, una constante de concepciones contrapuestas ha alimentado a través del tiempo el debate sobre la identidad, poco importa que se refiera a personas, cosas o sociedades. ¿Cuáles son esas concepciones? Para simplificar, podríamos caracterizar dos grandes tendencias: una “fijista-purista” y otra “dinámica-pluralista”. Para ilustrar que el debate viene desde tiempos atrás, podríamos poner como representantes originarios de la perspectiva “fijista-purista” a los filósofos como Parménides y Protágoras, quienes a partir de una visión “fotográfica” afirman que el ser “es siempre igual a sí mismo”, sin ninguna variación so pena de desaparecer si sufre cambios. Como representante lejano de la perspectiva “dinámica-pluralista” podríamos nombrar a Heráclito quien introduce, con su método de “aproximación de contrarios”, la dinámica dialéctica del cambio fenomenal y la permanencia identitaria del ser. Cuando afirma que “en un mismo río, en verdad, es imposible de entrar dos veces”, nos está subrayando que es la unidad del ser, y no la permanencia, lo que representa la verdadera identidad. También podríamos citar a Aristóteles quien, con una visión “cinematográfica” introdujo la posibilidad de composición del “mismo” y “del otro”, de la persistencia de la “substancia” y de la diversidad cualitativa (accidental) del ser. Puso así en relieve la paradoja y las contradicciones que acompaña todo intento de definir la identidad. Nos pone sobre la pista de la polémica entre lo “cambiante” y lo “permanente”, entre lo “diverso” y lo “homogéneo” que acompaña toda aproximación a la identidad, tomando partido por la posibilidad de cambios fenoméni-

cos y la unidad del ser. Estas dos concepciones antipódicas de la identidad reaparecen a lo largo de la historia de las ideas y de los pueblos en búsqueda de su identidad.

1.1. UNA PERSPECTIVA CONTEXTUALIZADORA Y DIALÉCTICA

Las identidades se construyen en el relacionamiento del «yo» con el «otro», del «nosotros» con los «otros». De la misma manera que no tendría sentido un idioma exclusivo para sí, comprensible solamente por uno mismo, tampoco tendría validez una identidad aislada de los otros, una identidad exclusiva para sí mismo, si es que se pudiera realizar tal cosa. La identidad personal y la identidad social se construyen *para estar presentes en el mundo con personalidad propia* Y gracias a *estar en el mundo*, gracias o a pesar de los otros, recibiendo-dando-**participando de otras identidades**. Resultado: **diversidad de identidades y pluriidentidad personal y social**. Esta **diversidad y pluralidad** identitarias estaría respondiendo a dos características importantes de la especie humana: 1) A la gran homogenidad biológica y psicológica de nuestra especie. 2) A nuestro actuar combinatorio de dominación y cooperación. Entonces, **aportar su singularidad al mundo es un acto vital para participar de él creando, para defender su espacio de libertad de las tendencias dominadoras y para posibilitar el diálogo y la cooperación con otras identidades compartiendo lo nuestro y recibiendo lo ajeno**, lo que hace factible no solamente el enriquecimiento mutuo sino también la **pluriidentidad**, fenómeno mucho más común de lo que estamos dispuestos a admitir. Nuestra perspectiva de análisis parte de aquella visión “cinematográfica” y se abre hacia una concepción contextualizadora y dialéctica que, en lugar de eliminar o bien ocultar los elementos contrarios, pone en relación el “nosotros” y los “otros”, lo “específico” y lo “común”, lo “local” y lo “global”, la “cooperación” y la “confrontación”, el “pasado” y el “futuro” en acción construyendo el presente fugaz. La identidad social es el resultado ambivalente y dinámico de la tensión entre elementos e intereses contrarios y comunes. Esto está lejos de la concepción unidimensional, purista y maniqueísta de la identidad que en América Latina se expresa en dos posiciones extremas: los europeístas y los “indianistas”.

1.2. LA IDENTIDAD SOCIAL

La identidad social podríamos concebirla como la imagen específica del “nosotros”, la visión singular del mundo y de las cosas y las prácticas particulares de un grupo humano en función de sus intereses y desafíos propios para existir con aporte creativo distintivo en el mundo y para defender su existencia grupal en contextos generalmente de concurrencia de intereses diferentes. La identidad social es una síntesis dinámica ambivalente y contradictoria de adhesión grupal, resultado del “bricolaje”, construcción no planificada, intuitiva y hasta oportunista, de elementos culturales, económicos, políticos e histórico-mitológicos diversos y comunes, contrarios y compartidos dentro de un contexto geopolítico concreto. Un grupo de adhesión social permite tener una visión colectiva de sí y del mundo específicas, posibilita enriquecerse mutuamente de las diferencias que aportan sus miembros, facilita conjugar las divergencias y hacer proyectos juntos. No hay identidad social en sí ni por “amor al arte”... La identidad “trabaja” y es “trabajada” por intereses convergentes y divergentes, internos y externos al grupo. Ella es hija de la política, pero fecundada por el genio creador humano. No es política pura ni creación pura. Nada es puro, nada es unidimensional en este plano. La identidad latinoamericana se construye, como las otras identidades sociales, sobre todo **con y por** las relaciones con los “otros grupos”, dentro del

contexto de la emergencia y el desarrollo del sistema-mundo capitalista que juega un rol primordial como la vamos a ver más en detalle en la siguiente parte.

2. IDENTIDAD LATINOAMERICANA: ARTICULACIÓN GEOPOLÍTICA Y CIVILIZACIONAL DE DIVERSIDADES Y DE DINÁMICAS CONTRADICTORIAS

Hay un hecho fundamental que por evidente es banalizado y no nos detenemos a reflexionar suficientemente sobre sus verdaderas y profundas consecuencias y significación. Sin la conquista y la colonización europea del continente “**Abya yala**”¹ (tierra madura), nombre de nuestro continente en lengua Kuna, autóctonos de Panamá, no estaríamos hablando de identidad latinoamericana. Otros estarían cogitando sobre el “**Abya-yalismo**” u otro nombre autóctono o sobre otro tema. Pero, segurísimo, nada de latinoamericanidad sin este terremoto social total que rompió el eje de las historias de las sociedades de la “tierra madura” y por ende del continente mismo. En la historia humana en todos lados hubo conquistas y colonizaciones. Pero, en ningún lugar se vivió un proceso de amplitud continental, de profundidad y de integralidad tal como el que se vivió en nuestro continente. El único que ha sido **reconstruido** con varias civilizaciones y **desarrollado** con prácticamente todos los pueblos y culturas que inmigraron del mundo es el continente americano. Asia sigue siendo Asia con la China, la India y otras culturas milenarias a pesar de todas las colonizaciones. África sigue siendo África en muchos aspectos fundamentales de su ser, más allá de las diversas colonizaciones. Sin embargo, América en general es un continente en donde lo autóctono ha sufrido el genocidio y el etnocidio de amplitud más destructora jamás vistos. Antes de dos siglos de conquista y colonización el 90% de las poblaciones autóctonas había desaparecido. De miles de etnias quedaron unas centenas. Civilizaciones, culturas, cosmovisiones e instituciones fueron destruidas o han desaparecido. En esta situación de hecatombe cultural y política autóctona continental, su aporte ha sido subordinado y en muchos casos secundario. En las Américas han predominado síntesis asimétricas. Pero, América Latina es al mismo tiempo **una síntesis asimétrica continental**, construida según **UN MODELO ÚNICO, IMPUESTO POR UN NUEVO SISTEMA SOCIO-ECONÓMICO DOMINADOR GLOBAL EN GESTACIÓN**. Diversas civilizaciones, culturas e intereses contradictorios dentro del proceso de emergencia y de desarrollo de la economía-mundo que los articula y posibilita la creación de nuevas síntesis culturales y civilizacionales que son contradictorias, impuras, mezcladas desproporcionadamente y articuladas por la dominación y las resistencias. La trayectoria de nuestra identidad es una de apertura y de estrechez, de inclusión y de exclusión en diapasón con los diferentes momentos de nuestra historia y de la de los centros del poder dominante. Cada denominación identitaria es el resultado no inocente de intereses internos y externos en juego. Hemos tenido diferentes nombres. He aquí algunos más importantes: “**hispanoamericanos**”, visión que da preeminencia a España, deja atrás lo autóctono y lo africano y era insuficiente pues dejaba a un lado el Brasil. Luego, remediando este “olvido”, adoptamos el nombre de “**iberoamericanos**” pero que seguía ocultando autóctonos y africanos del continente. Luego de tres dé-

1 Nótese el gran parecido con “Yvy aju” del guaraní (tierra madura). La ortografía y la fonética **probablemente** están más cerca de la lengua guaraní que de la castellana como aparece en el texto.

cadadas de nuestras independencias se forjó nuestra actual denominación de **“latinoamericanos”** que se ha ido afirmando, precisando e incluyendo nuestros diversos orígenes con el tiempo, a pesar de las críticas y otras proposiciones identitarias como las de “indoamericanos”, “indoeuropeos”, etc. El concepto de **“América Latina”** se utilizó por primera vez el 22 de junio de 1856 en París en una conferencia dada por Francisco Bilbao. Se publicó por primera vez en 1861 en la revista francesa *Revue de Races Latines*. Fue el mismo año de la invasión francesa de México que impuso el Emperador Maximiliano II dentro del proyecto geopolítico de la Francia latina contra los sajones, para “unir” los países de “raza” latina, “espiritualistas” y de “cultura superior” en contra de la expansión de los Estados Unidos sajón, “materialista” y bajamente “utilitarista”. Esta visión esencialista, y superficial de latinos “idealistas” y culturalmente superiores contrapuesta al sajón “práctico”, y hasta bruto, pero terriblemente eficaz nació en este contexto de lucha “panlatinista” de Francia, se difundió en América latina y la seguimos utilizando hasta con placer pero sin discernimiento.

2.1. LA DIVERSIDAD COMO FACTOR CONSTITUTIVO PRINCIPAL: NUESTROS TRES ORIGENES Y LAS INMIGRACIONES

Para simplificar y acortar, diríamos que América latina tiene tres grandes raíces originales: europea, autóctona y africana que se encuentran entrelazadas en proporciones diferentes a lo largo y lo ancho del continente e islas y en situación jerárquica en donde la raíz europea es dominadora, no necesariamente mayoritaria. Tres grandes civilizaciones fundadoras: una europea en plena redefinición mercantil, dos autóctonas (Inca y azteca, la Maya había desaparecido antes) y miles de otras culturas aborígenes a las cuales se agregan varias culturas africanas aportadas por sus miembros arrancados de sus sociedades como esclavos (Guinea, Senegal, Congo, Mozambique, etc.). Especifiquemos que con España y Portugal nos llegó no solamente Europa con toda su multiplicidad, sino también el Oriente moro y el África del Norte. Además, las civilizaciones y culturas autóctonas comprendían **imperios, agricultores y cazadores recolectores** con estructuras sociales muy diferentes. A esto se debe agregar las distintas inmigraciones particularmente de los dos últimos siglos. Es decir, esto es ¡la diversidad de la diversidad que está lejos de la homogeneidad tan hablada! Entonces, la diversidad fundacional y actual es el factor constitutivo principal de nuestra identidad pero que generalmente se la ignora o se la trata como una enfermedad venérea que se quiere ocultar o que no se sabe tanto qué hacer con ella. ¿Pero cómo se construye nuestra identidad continental sobre esta diversidad tan grande?

2.2. EL MARCO ESTRUCTURADOR: LA ECONOMÍA-MUNDO

Año 1492: el espacio geográfico, humano y político se abre a la globalización comercial monetaria que se desarrolla fuertemente en el comercio extrafronteras y que con el redescubrimiento de las Américas por primera vez tiene la posibilidad de globalizarse realmente. La especie humana se completa pero no se reconoce. Un nuevo “Sistema-mundo” se extiende y se impone. Nuevas metrópolis y colonias emergen. Europa se convierte en el “ombbligo” del mundo. Contrariamente a lo que pasa con un recién nacido, su cordón umbilical se desarrolla, se multiplica como tentáculos y nutre a la “madre-metrópolis”. Una economía de depredación y de pillaje se instaura. Un continente entero es casi vaciado de su población, de sus culturas y se reconstruye como apéndice de las metrópolis, sobre bases extrovertidas. Es el único caso de la reconstrucción de un nuevo continente sobre los escombros del antiguo avasallado y destruido. Así nacen las Américas. Imposiciones de nuevos modos de producción, de vida, de pensar y de rezar. A la dominación se respondió con

resistencias y colaboraciones, con heroísmos y traiciones, obteniendo victorias y derrotas, escribiendo así nuestra historia con luces y con sombras. Del mismo trazo hemos construido, y estamos construyendo, nuestra identidad contradictoria articulada alrededor de respuestas coherentes et incoherentes a una situación geopolítica de dominación global et integral que se profundiza, extiende y renueva.

3. LA DOBLE ARTICULACIÓN DE NUESTRA IDENTIDAD: RESISTENCIA GEOPOLÍTICA Y CREACIÓN CIVILIZACIONAL

Entre la diversidad y la comunidad de prácticas y representaciones sociales, entre una historia compartida, un presente y un futuro con desafíos y posibilidades a hacer frente juntos, veamos cómo se configura nuestra identidad. ¿Cómo definir nuestro ser continental múltiple, cambiante y persistente al mismo tiempo? La identidad latinoamericana es la representación continental de nosotros mismos en permanente construcción-deconstrucción, es la cosmovisión compartida, síntesis asimétrica de civilizaciones diferentes y las diversas prácticas y acciones vividas y en curso, en función de intereses y desafíos comunes y diversos. Es nuestro grupo de adhesión supranacional, pero no a-nacional, resultado del bricolaje de consensos precarios de intereses diferentes, incluso contrarios pero no necesariamente irreconciliables, entre países, regiones, pueblos y clases del continente, articulados alrededor de la resistencia a las dominaciones exteriores e interiores y el compartir de una civilización nueva. Este fascinante proceso de la emergencia y del desarrollo de la identidad latinoamericana se ha construido y se construye-reconstruye dentro del marco de la economía-mundo que comenzó con la conquista-colonización, continuó con la etapa independencia-dependencia y la vivimos hoy en el contexto de la globalización neoliberal, una especie de recolonización imperial continental, particularmente con el proyecto del ALCA². La globalización neoliberal combina, contradictoriamente, libertad de comercio unilateral en donde benefician sobre todo las transnacionales con restricciones a la libre circulación de las personas, “democracia” sin oposición alternativa real al continuismo de las dictaduras militares recicladas en “democradura” de mercado y de grupos mafiosos, todo esto en un contexto de crisis profunda de la democracia representativa y del modelo neoliberal del todomercado. La respuesta de las élites a esta crisis de la civilización de la dominación global han sido leyes y acciones cada vez más represivas. La ciudadanía nacional-continental-mundial responde exigiendo, y también creando, más justicia, más democracia, más cooperación. La actualización de nuestra identidad latinoamericana no puede soslayar estas realidades, estas tensiones creadoras de nuevas situaciones y de nuevas identidades.

ALGUNAS EXPRESIONES DE NUESTRA IDENTIDAD CONTRADICTORIA

Para ejemplificar siguiendo los dos ejes estructuradores de nuestra identidad latinoamericana, identidad supranacional, supracultural y supraidiomática, podríamos decir en cuanto al eje geopolítico que éste se fundó y expresó en la lucha por las independencias nacionales, pero dentro de una estrategia continental que hizo frente a una opresión continental. Sistema colonial global y complejo que imponía un mismo modelo económico-políti-

2 ALCA: Acuerdo de Libre Comercio de las Américas, propuesto por los Estados Unidos dentro de un proyecto hegemónico global de sus élites financieras y de las transnacionales preponderantemente estadounidenses.

co-ideológico extrovertido y muy controlado, con el centro en la metrópolis, y aplicado a vicerreinatos, regiones y puertos compartimentados, estancos entre ellos, incluso compitiendo entre sí. Por este poco o no relacionamiento entre los americanos, más los intereses creados de una incipiente élite “nacional” mirando Europa, que no anhelaba otra cosa que ocupar el lugar del metropolitano, hace que el eje geopolítico de nuestra identidad latinoamericana sea menos persistente y que sea “operacional” en momentos de crisis. Cuando se barrió con la dominación española, también se barrió con las alianzas y se cayó en la trampa del nacionalismo estrecho, nacionalismo de élites sedientas de poder, de control local y atadas a sus intereses sectoriales, lejos de los intereses nacionales y continentales. Entonces, las estructuras socio-económico-culturales coloniales extrovertidas y el apoderamiento elitista del proceso posindependiente es la base de nuestra identidad continental contradictoria en donde está en tensión permanente la concepción y los intereses de un nacionalismo elitista estrecho-excluyente y la perspectiva continental y nacional popular amplia-incluyente. Esta identidad ambivalente se vio reforzada en su doble expresión de LUCHA/COLABORACIÓN en el proceso del desarrollo dependiente de nuestros países. Hoy sigue explicitándose contradictoriamente en la RESISTENCIA/GENUFLEXIÓN frente a la globalización neoliberal, modelo esotérico-religioso más que socio-económico puesto que está fundamentado en la fatalidad de un sistema “sin otra alternativa”, como tanto aman recalcar los predicadores de este pensamiento mágico. Se constata nuevamente la confrontación entre un modelo estrecho-excluyente, encabezado por la élite financiera y transnacional, secundada en nuestra América por nuestras élites eternamente colonizadas, y otro modelo amplio-incluyente representado por los movimientos ciudadanos compuestos por una pluralidad de organizaciones sociales nacionales y supranacionales que están abriendo caminos para una segunda independencia y una primera integración continental basada en la cooperación efectiva entre sociedades libres y no entre élites al remolque de intereses principalmente externos. En cuanto al eje civilizacional, por su lado, se expresa también de manera contradictoria puesto que no puede hacerlo de otra manera siendo le empresa colonizadora y, más tarde los proyectos de desarrollo, modelos impuestos en función de intereses exteriores pero que son trabajados desde el interior mismo de nuestras sociedades con y por las élites asociadas-colonizadas en contraposición a los intereses de las mayorías, de los intereses nacionales y continentales. Es así como vemos desde el comienzo una obra civilizacional expresada por proyectos y acciones contradictorios como por ejemplo entre una Teología de la Dominación que bendice y justifica los horrores de la conquista y colonización y una Teología de la Liberación que nace, no con ese nombre, con Bartolomé de las Casas, Valdivieso, Montesinos y otros defendiendo al “Indio” y se afirma ulteriormente con la opción por los pobres, de los excluidos ya como Teología de la Liberación. Este aspecto civilizacional de nuestra identidad se expresa en nuestra cosmovisión, en la filosofía, en las ciencias, en nuestras artes, en nuestra literatura, en nuestros patrimonios tangibles e intangibles como síntesis nueva y asimétrica de lo europeo, de lo autóctono y de lo africano predominando lo uno o lo otro según las regiones, los países, las urbes y la campaña, dentro de la dialéctica global de dominación europea anterior y estadounidense actual que ahoga la libre expresión y el libre desarrollo de todas nuestras raíces: europea, autóctonas y africanas en relación dialogal puesto que no existe cultura ni civilización en sí dominadora ni liberadora. Se da así la paradoja de que en muchos casos el aporte autóctono o africano es lo predominante, como pasa en varios países andinos y en el Caribe, pero está supeditado, encuadrado por instituciones jurídicas, políticas y económicas de origen occidental y elitista. El proceso de colonización no ha terminado. Sigue actuando empujándonos hacia una identidad esquizofrénica que se nutre de las baratijas que venden las metró-

polis actuales y que pierde contacto con su rica realidad plural y compleja. Pero la construcción de una identidad rica que se nutre de todas sus raíces está en acción permanente y hace contrapeso al empobrecimiento material, cultural e identitario que los nuevos conquistadores realizan en su vano afán de encontrar “el dorado” en sociedades empobrecidas y convertidas en simple mercado.

Como breve e incompleta conclusión diríamos lo siguiente: primeramente, que nuestra identidad latinoamericana es el primer y único caso de construcción de una identidad supranacional continental basada en una historia y civilización comunes que, más allá de las diferencias, se nutrió de luchas y paradigmas compartidos y se reconfigura con los desafíos presentes. Europa está haciendo esfuerzos y avanza desde el fin de la Segunda Guerra mundial para construir una identidad continental (no igual a mercado), sin lograrlo todavía porque tiene una historia y civilización diferentes a la nuestra. Para comprender mejor lo propio, veamos que nos dice Edgard Morin con relación a Europa: “...nuestras memorias históricas europeas tienen en común solamente la división y la guerra. Ellas tienen como única herencia sus enemistades mutuas. Nuestro destino común no emerge de ninguna manera de nuestro pasado que más bien lo contradice. Ella emerge apenas de nuestro presente porque es nuestro futuro que nos lo impone” (*Penser l'Europe*, pp. 168-9, trad. libre). Segundo, que nuestra identidad es una *síntesis de civilizaciones y culturas diversas* y un *compromiso ideológico*, resultado de relaciones de fuerza entre sectores dominadores y sectores dominados, que se concretiza dentro de proyectos hegemónicos y contextos geopolíticos concretos. Síntesis de diversidades que posibilita la emergencia de lo inédito compartido sin necesariamente tener que renegar o hacer desaparecer lo local, lo nacional o lo específico. En este sentido, la identidad latinoamericana no es ni “india” ni “europea” ni “africana” ni la suma de todos ellos. Es una creación civilizacional nueva que emergió “en” y “de” la colonización, creció en la independencia-dependencia y se está renovando en la globalización. *Compromiso ideológico* que, como todo compromiso, es ambivalente, muchas veces contradictorio, ora dominador, ora liberador. No es exclusivamente burgués ni exclusivamente popular. Depende de las relaciones de fuerza de la época. Tercero, que los autóctonos, **como pueblos**, no son latinoamericanos... automáticamente. Las clases dominantes buscan “integrar” legalmente a los autóctonos para mejor excluirlos en la práctica y hacerlos desaparecer como pueblos con su propia historia y reivindicaciones específicas. Nosotros pensamos que no debemos cometer el crimen del “integreid” que, en lugar de segregar como el “apartheid”, los hace “iguales a nosotros”, los “integra a nosotros”, los destruye y fagocita. Sin la adhesión libre de los autóctonos y, de nuestra parte, sin una clara comprensión y un real respeto de su condición de pueblos y de sus proyectos propios, no se los debería incluir. Dicho esto, no solamente es deseable, sino indispensable la adhesión de los Aborígenes a una América Latina liberadora hasta de su propia dominación hacia los autóctonos, como ya está pasando en muchos lugares del continente con las alianzas plurales de ciudadanos en contra de la globalización del pensamiento único. Cuarto, que nuestra identidad latinoamericana es un aporte al mundo y no una barrera al VERDADERO ENCUENTRO DE CULTURAS que todavía no tuvo lugar. Es un puente para posibilitar el diálogo de civilizaciones y culturas tan necesario para construir un mundo viable y abierto a las diferencias enriquecedoras. Un mundo que haga caer el muro de la vergüenza de la economía-mundo explotadora y reductora. Una *sociedad-mundo* en donde las naciones, las minorías, las ciudadanas y los ciudadanos sean dueños de sus destinos dentro de la mundialización de la cooperación, de la participación democrática, de la pluralidad y de la libertad, constructora de la humanidad diversa y unida.

BIBLIOGRAFÍA

- ARCINIEGAS, Germán, 1965. *El continente de siete colores: historia de la cultura en América Latina*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana.
- ARDAO, Arturo, 1978. *La idea de la magna Colombia de Miranda a Hostos*, México, UNAM, Coordinación de Humanidades, Centro de Estudios Latinoamericanos/ Facultad de Filosofía y Letras, Unión de Universidades de América Latina.
- BAREIRO SAGUIER, Rubén, 1997. *L'Amérique hispanique au XXe siècle: identités, cultures et sociétés* / sous la coordination de Jean-Marie Lemogodeuc en collaboration avec Rubén Bareiro Saguier... [et al.]. 1re éd. Paris: Presses Universitaires de France.
- BOLÍVAR, Simón, 1983. *L'unité impossible, textes choisis (1810-1830)*. París, Máspero. Ibid., 1978. *Discurso de Angostura*, México, UNAM, Coordinación de Humanidades, Centro de Estudios Latinoamericanos/ Facultad de Filosofía y Letras, Unión de Universidades de América Latina. Ibid., 1991. *Para nosotros la patria es América*. Caracas, Biblioteca Ayacucho.
- DIETERICH STEFFAN, Heine (C), 1990. *1492-1992, La interminable Conquista. Emancipación e identidad en América Latina*. México, Joaquín Mortiz/Planeta. Ensayos, diálogos, poemas y cantares (aportes de Rafael Sánchez Ferlosio, Enrique Dussel, Rubén Dri, Ruy Mauro Marini, Rigoberta Menchú, Pablo González Casanova, Alejo Carpentier, etc.).
- FERNÁNDEZ-RETAMAR, Roberto, 1976. "Nuestra América y occidente", in *Casa de las Américas*, 98, La Habana, p. 36-57. Ibid., 1990. Ibid., "A propósito del "Quinto Centenario""", in *Araucaria de Chile*, 47-48, Madrid, Ediciones Michay, p. 25-31.
- MARTÍ, José, 1978. *Nuestra América*, México, UNAM, Coordinación de Humanidades, Centro de Estudios Latinoamericanos/ Facultad de Filosofía y Letras, Unión de Universidades de América Latina.
- MORIN, Edgar, 2001. *L'identité humaine. La méthode. 5. L'humanité de l'humanité*. Paris, Éditions du Seuil, Paris. Ibid., *Penser l'Europe*. Paris, Gallimard, collection Au vif du sujet.
- NEIRA, Hernán, 1990. "La idea de origen en el concepto de América", in *Araucaria de Chile*, 47-48, Madrid, Ediciones Michay, p. 81-100.
- PHELAN, Jhon L., 1969. "Panlatinismo, la intervención francesa en México y el origen de la idea de Latinoamérica", in *Latinoamérica*, Anuario de estudios latinoamericanos, 2, México, UNAM: P. 119-141.
- POTELET, Jeanine y al., 1991. *Literatura e identidad en América Latina: (Carpentier, Borges, Vallejo)* / par J. Potelet, O. Fernández Díaz et G. M. Goloboff. Garenne-Colombes, Éditions de l'Espace européen.
- RAMOS, Víctor Hugo, 1988. *Les Latino-américains de la Ville de Québec: insertion sociale et bricolage de leur identité ethnique*. Thèse de maîtrise, Université Laval, Québec, Canada.
- RIVEIRO, Darcy, 1976. "La cultura latinoamericana", in *Latinoamérica*, Anuario de estudios latinoamericanos, 9, México, UNAM: 9-89.
- ROJAS MIX, Miguel, 1990. "Noción de América Latina", in *Araucaria de Chile*, 47-48, Madrid, Ediciones Michay, p. 103-125.
- TINOCO GUERRA, Antonio, 1996. *Latinoamérica Profunda. Aproximación a una filosofía de la cultura*. Maracaibo, Fondo Editorial Esther María Osses, Universidad del Zulia, Facultad de Humanidades y Educación, Escuela de Filosofía.
- UNAM, México, 1986. *La Latinidad y su sentido en América latina: simposio*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Coordinación de humanidades, Centro coordinador y difusor de estudios latinoamericanos.
- USLAR PIETRI, Arturo, 1996. *La invención de América mestiza*. Compilación y presentación de Gustavo Luis Carrera. México, Tierra Firme, Fondo de Cultura Económica. Ibid., 1974. *La otra América* / Madrid: Alianza Editorial.

ZEa, Leopoldo, 1968. "Identidad en América Latina", in *Latinoamérica*, Anuario de estudios latinoamericanos, 1México, UNAM: 9-23. Ibid., 1978. *América Latina: largo viaje hacia sí misma*, México, UNAM, Coordinación de Humanidades, Centro de Estudios Latinoamericanos/Facultad de Filosofía y Letras, Unión de Universidades de América Latina. Ibid., 1987. "Latinoamérica, identidad et integración", in *Latinoamérica hora cero*, México, Larga Cordillera, 1(1): pp. 14-15. Ibid., 1993. (compilador): *Quinientos años de historia, sentido y proyección*. México, Tierra firme, Fondo de Cultura Económica.